بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكوة قال المصنف ره وفيه فصلان الاول في زكوة المال اعلم ان الزكوة فعلة كالصدقة قلبت واوها الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها تتعلق على الطهارة كما مر في قوله تعالى اقتلت نفسا زكية اي طاهرة لم تجن ما يوجب قتلها وعلى النماء كما في قوله تعالى ذلكم ازكى لكم واطهر لان التاسيس اولى من التاكيد على ما قيل وان كان مبنيا على انحصار معانيه في هذين او عدم جواز الحمل على احد المعنيين ولا يتم شئ من الامرين وعلى البركة والمدح والزيادة والصفوة والصلاحية وغيرها من المعاني التي يمكن ارجاع بعضها الى بعض وان اقتصر في النهاية على الاول في كل واحد من الاربعة الاول قد وقع في الكتاب والسنة لا يبعد ارجاع جملة من الاستعمالات الى الزيادة القدر الجامع تقليلا للاشتراك الذي لا يمكن تفسيرها سيما بين المعنيين المرجح بما ذكرنا لهذا عدها في النهاية من الاسماء المشتركة بينها نقل شرعا او في لسان المتشرعة او عند الفقهاء الى المقدار المعين المخرج من المال على ما يقتضيه اخذ الحق في جملة من حدوده وحمل الصدقة عليه في بعضها وباعتبار اكثر الاستعمالات الواردة في الشريعة كقوله تعالى واتوا الزكوة وايتاء الزكوة وفي الحديث ان الله عز وجل فرض للفقراء في اموال الاغنياء ما يكتفون به ثم يؤتون الزكوة ونحوه فيكون من اسماء الاعيان التي لا تتعلق الاحكام بها من اضافة فعل اليها او توسع في نسبتها وهو الظاهر من الاكثر والمحكي عن المعتبر بل ظاهره في المبسوط ولهذا اشتهر ان المعنى الذي نقلت اليه هو الاخراج الذي هو فعل المكلف فان لفظ الزكوة في اللغة هي النمو فسمى به الشرع اذا نمى فسمي المخرج زكوة لما يؤول اليه من زيادة الثواب وقيل ايضا ان الزكوة هي التطهير لقوله تعالى اقتلت نفسا زكية اي طاهرة من الذنوب فتسمية اخراج المال زكوة من حيث تطهيره المال وتطهيره من الذنوب ولولا ذلك لكان حراما من حيث ان حقا للمساكين وقيل ايضا تطهير المال الذي يخرج منه التخريج ويكون من اسماء المعاني ويؤيده تعلق الاحكام الشرعية بها نفيا واثباتا في جملة من الاخبار وكلمات الاصحاب فان موضوعها لا يكون الا الافعال ولكن التعويل لانا على البعير من جملة موارد هذا الاطلاق قول ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام فرض الله الزكوة مع الصلوة في الاموال وسنها رسول الله في تسعة اشياء فرض العين وسنها ما لا معنى لاجتماع فرضية الصلوة ومن هذا القبيل قوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون لان الظاهر ان المراد بالفعل هو الايجاد ولا يصح تعلقه بما سوى المصدر ومنها ما ذكر ابن الاثير في نهايته بعد ان حكم باشتراك هذه اللفظة بين المعنيين المذكورين من ان الزكوة هي المعنى الذي هو التزكية ان من المحمل هذا البيان ان من طلم نفسه

بالطهر

بالطهر على قوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون ذاهبا الى المعين وانما المراد المعنى الذي هو التزكية وان امكن ان يقال ان المراد بالفعل التادية والاعطاء وعلى كل حال فالظاهر ان الاستعمال في كل من المعنيين ثابت لا ان هيئتي قاعدة النقل الى هذين المعنيين ما هو المعروف من باب النقل من كونه من الكلي الى الفرد مع وجود المناسبة سيما في المنقولات التعينية لا يخلو عن تامل لكمال المغايرة بين الطهارة والنمو من اوصاف الطاهر وبين العين وكذا بينهما وبين الاخراج الذي هو من افعال المكلف وتصحيح الاول بان من معاني هذه اللفظة لغة على ما في ما اخرج من المال وان النقل من مطلقه الى نوع منه وهو ما اخرج من المال لان النقل من مطلقه على ما سماه الشارع كما وكيفا جاء على المعروف النقل بل صرح اهل اللغة كثيرا بما يذكرون المعنى الشرعي وهذا منه كما لا يخفى ويمكن تصحيح ذلك بان العين ولو باعتبار اخراجها من المال سبب للزيادة والنمو فالمناسبة حاصلة وان كان النقل على المعنى المباين الذي لا يكون من الكلي الى الفرد كما هو الغالب في باب النقل كما يمكن تصحيح النقل على تقدير كون المنقول اليه اسم المعنى بدعوى ان المنقول منه ليس هو الزكوة بمعنى النمو حتى يتجه الاخراج المنقول اليه فخرج عما عليه النقل في الاغلب بل هو الزكوة التي تكون بمعنى التزكية فيكون كل من المعنيين من مقولة الفعل والمناسبة موجودة لان الاخراج وان لم يكن من افراد التزكية الا انه سبب للنمو والزيادة او بدعوى ان غرضهم من النقل في المقام هو مجرد بيان معنى هذه اللفظة لغة واصطلاحا وان كان المنقول اليه غير معنى النمو ومن هنا ذكرنا في مادة الطهارة التي هي في اللغة صفة للطاهر وفي الشرع استعمال الطهور بشرط النية انها لا بد ان تكون ماخوذة من الطهارة بمعنى التطهير لكون المنقول منه اسم مصدر التطهير وكذلك لفظ الوضوء الذي نقله في الشرع يراد منه التوضي وكذا الغسل بمعنى الاغتسال ونحوه لان مع عدم حصول المناسبة بين المنقول منه والمنقول اليه بدون رعاية ذلك اذ لا مناسبة بين فعل المكلف وصفة الطاهر وان كان هو عبارة عن المكلف وبعد كون الزكوة بمعنى التزكية على هذا ما نقلناه عن ابن الاثير وكذا ما في المجمع من قولهم زكى الرجل ماله تزكية اسم منه انتهى بل الظاهر ان الامر في الاسم كذلك وليس في تتبعهم كونها اسم العين او المعنى كثير جدوى بعد ثبوت اطلاقها على كل منهما وان كان اطلاقها على اسم المعنى اقرب من استعمالها في العين بكثير ومنه قوله تعالى ان الله فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة وقوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون على التقريب المتقدم والاكثر اطلاقها في الايات والاخبار وكلماتنا الا ان صحتها على العين لم ان المصنف ره عرفها وحكى المعتبر بانها اسم لحق يجب في المال يعتبر في وجوبه النصاب وتنقض في طرده بالخمس في نحو الكنز والغوص وفي عكسه بالمندوبة وزكوة الفطرة ولذا تكلف بعضهم لفظ يجب بكلمة بحيث يقال انها حق يثبت في المال البالغ نصابا الى غير ذكرها واعترض بانه غير واضح مع الحمل للابهام وقد يجاب بان المعروف هو الواجبة واللام في النصاب للعهد وهو كونه نصاب الزكوة والنصاب في الفطرة فيعتبر اما قوت السنة او نصاب الزكوة وفي كلتا في هذا الجواب تكلفا ظاهرا وان الاولى ان تعرف بانها صدقة متعلقة باصل الشرع ابتداء فما خرج بالصدقة الخمس وبالمتعلقة البر المتبرع به وبالاصل المنذورة وبالابتداء

كما رجاع المنع الى التطهير في قوله تعالى فلا تزكوا انفسكم والزيادة الى النماء ونحو ذلك

بيانه م

والزكوة م

الكفارة واندرجتا الواجبة والمندوبة ولا يحتاج الى الضميمة الواحدة لان الصدقة لا تكون الا واجبة ثم قال ولا
برهان في المندوبة ما هو مقدر وليس بزكوة كالصدقة بكرة ودقيقة وصاع وتمرة وشق تمرة كما ورد في الخبر
لان المقصود من ذلك ليس هو الا التقدير بل الاشارة الى انه لا يقبل القليل والكثير ويؤيده اختلاف التقدير و
هذا النظر قول الفقهاء اقل النصاب … مع حكمهم بانه لا حد له انتهى وقد يخدش بانها صدقة متعلقة
بنصاب الا ان الزكاة ما صدقة تشمل الواجبة والمندوبة والمالية والبدنية اعني الفطرة وبالتعلق بالنصاب
يخرج الفطرة والنذور والتطوعات المطلقة وبالتقييد بقوله بالاصالة يخرج ما تعلق اخراجه من نصاب لغير
ذلك من الحدود المتوافقة في المعنى وان اشتملت على بعض الاختلافات ولا داعي لما تجده من نوع المحدود الى
التصدي للحدود طردا وعكسا نقضا وابراما خصوصا بعد الالتفات الى ان الاشتغال بما هو الاهم الزم الا ان هنا
كلاما لا ينبغي التغافل عنه وهو ان اخراج الخمس بالصدقة كما افاده الشهيد الثاني … ان اخراج
الصدقة على الخمس في الكتاب والسنة شايع وكونه من مصاديقها اللغوية مما لا يعتريه شوب شبهة وفي
الكتاب العزيز خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها الاية بناء على ان يكون الصدقة التي امرهم باخذها
عبارة عن الخمس كما في بعض الاخبار ان خمس مالكم صدقة ويوضحه قول ابي جعفر في المكاتبة المعروفة فعلت
ذلك في عامي هذا … ان اطهرهم وازكيهم بما فعلت من امر الخمس في عامي هذا قال الله خذ من اموالهم صدقة
الخبر فيه شاهد … على صدق الصدقة على الخمس … الصدقة … الاطلاق على ما يتناول
الخمس … عام لا يعم الخمس … كالزكوة وهو توهم وعلى … الاثبات بل اختصاصها بخصوص
الزكوة غير مسلم فان المنساق من هذه اللفظة كل معروف يتصدق به القربة واجبا كان او مندوبا خمسا او زكوة او
غيرهما كما يساعده العرف واللغة والاطلاقات الدائرة على السنة الاصحاب لا ترى الى قولهم في باب الهبة كل
تمليك اريد به وجه الله فهو صدقة وقولهم في الكفارات انها صدقة وغير ذلك من المواضع التي اطلقوا فيها
على الاعم نعم قد يطلق لفظ الفريضة على خصوص الصدقة الواجبة كقولهم على اولاد هاشم محرمة ومنه الحديث المعروف
ان الصدقة علينا محرمة كما تداول اختصاصها في العرف العام بالمندوبة منها واما دعوى الاختصاص بما يقابل
الخمس عموما او خصوصا فهي محتاجة الى الدليل بل كل من يدعي اختصاصها بما يقابل الخمس يدعي
مقابلتها للزكوة ايضا وتوهم قضاء العرف العام بعدم كون الخمس من مصاديق الصدقة يدفعه وضوح عدم صحة
التعويل على هذا المتحول العرفي لان الصدقات الواجبة مما لا شبهة في كونها من مصاديقها مع انهم لا يفهمون
من الصدقة الا المندوبة منها على ما اشرنا اليه وربما يتشبث بما ذكرنا ان العلامة رتب مقاصد الزكوة على
امور ثلثة احدها الحق الثابت في الاموال ثانيها ما يتعلق بالابدان كالفطرة ثالثها الحق الثابت بالغنيمة
وهو الخمس فهو ظاهر في كون الخمس من اقسام الزكوة ومن البين ان هذا ليس من منفردات العلامة بل الحال كذلك عند
غيره من الاصحاب كما لا يخفى على من تتبع … ثم رتبها بعضهم كالمحقق على … احدهما زكوة المال وثانيهما
زكوة الابدان قوله … والنظر فيمن يجب عليه وما يجب فيه ومن تصرف فيه اما الاول فتجب الزكوة على البالغ

ان الصدقة زم

العاقل

العاقل الحر المتمكن من التصرف فالبلوغ يعتبر في الذهب والفضة اجماعا … ولا اشكال في وجوب الزكوة
على من استجمع الاوصاف الاربعة في غير الذهب والفضة وكذا فيهما كما ان الظاهر عدم … بين الامامية في اشتراط
الكمال في وجوب الزكوة في النقدين فلا يجب فيما كان للصبي والمجنون منهما وقد نقل جماعة اجماع الاصحاب
عليه لكن نقل جماعة عن ابن حمزة ايجاب الزكوة في مال الصبي وهو بالاطلاق شامل للنقود وغيرها وقد وقع الاستدلال
على القول المعروف بوجوه الاول الاصل الثاني ما في الذخيرة من عدم شمول ادلة الزكوة لهما يعني الصبي والمجنون الثالث
قوله رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وتكليف الولي باخراج الزكوة من مال المولى عليه
منفي بالاصل الرابع الاجماع الذي نقله المصنف وجماعة من الاصحاب الخامس الاخبار الدالة على انتفاء
الزكوة عن مال اليتيم بضميمة عدم القول بالفصل بينه وبين غيره ممن هو صغير منها ما رواه الشيخ عن محمد بن
مسلم في الصحيح عن احدهما قال سئلته عن مال اليتيم فقال ليس فيه زكوة وعن زرارة في الصحيح عن ابي جعفر
قال ليس في مال اليتيم زكوة وعن الكليني عن الحلبي في الصحيح والحسن عن ابي عبد الله في مال اليتيم عليه زكوة فقال
اذا كان موضوعا فليس عليه زكوة فاذا عملت به فانت له ضامن والربح لليتيم وما رواه الشيخ عن محمد بن
القاسم بن الفضيل البصري في الصحيح قال كتبت الى ابي الحسن الرضا اسئله عن الوصي يزكي زكوة الفطرة
عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب لا زكوة في مال اليتيم ورواه الكليني باسناد اخر صحيح وفي نفي الزكوة عن
يتيم قال في الذخيرة بعد ذكر هذه الروايات وغيرها مما في معناها وهذه الروايات مختصة باليتيم لكن
لا اعرف قائلا بالفرق بينه وبين غيره من الاطفال هذا ويبقى في المقام امر ينبغي ان ينبه له وهو ان
مقتضى هذه الاخبار عدم تعلق الزكوة بشيء من اموال اليتيم سواء كانت من قبيل الذهب والفضة ام
كانت من غيرهما ودلالتها على ذلك بالعموم ولا ينبغي التامل فيه لانها على محل البحث لشمول عمومها لكن
ينبغي التامل في انه هل ينفي الزكوة عنه في سائر ما يجب فيه على غيره من الغلات والانعام وغيرهما ام
تثبت عليه فنقول ان مقتضى ما عن زرارة ومحمد بن مسلم في الحسن … شيء من الغلات فانهما قالا
ليس على مال اليتيم في الدين والمال الصامت شيء واما الغلات فعليها الصدقة واجبة … حكم المجنون
ما رواه الكليني عن عبد الرحمن بن الحجاج بسند قوي عند صاحب الذخيرة صحيح عند جماعة من الاصحاب حسن عند
بعضهم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام امراة من اهلنا مختلطة عليها زكوة فقال ان كان عمل به فعليها زكوة
وان لم يعمل به فلا وباسناد فيه اشتراك بين الضعيف وغيره عن موسى بن بكر وهو واقفي غير موثق قال سئلت
ابا الحسن عن امرأة مصابة ولها مال في يد اخيها فهل عليه زكوة فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة و
باسناد اخر ضعيف عن موسى بن بكر مثله هذا واعلم انه ذكر في … انه انما تسقط الزكوة عن المجنون المطبق اما ذو الادوار
فالاقرب تعلق الوجوب به في حال الافاقة اذ لا مانع من توجه الخطاب اليه في تلك الحالة … الزكوة لو
كان المجنون يعتوره ادوارا اشترط الكمال طول الحول ولو جن في اثنائه سقط واستانف من حين عوده
واستشكل صاحب … بعدم الظفر بما يدل على مدعاه ثم انه قال في التذكرة وتجب الزكوة على الساهي والنائم

و المنفعل دون المغمى عليه لانه تكليف وليس من اهله واعترض في ذلك بقوله وفي الفرق نظر فانه ان اراد ان المغمى
عليه ليس اهلا للتكليف في حال الاغماء فمسلم لكن النائم كذلك وان اراد كون الاغماء مقتضيا لانقطاع الحول
وسقوط الزكوة كما ذكره في عدم الادوار لموجب بطلبه وبالجملة فالمتجه مساواة الاغماء للنوم في تحقق التكليف
بالزكوة بعد زوالهما قوله وههنا النظر فيمن يجب عليه وما يجب فيه ومن تصرف اليه اما الاول فتجب الزكوة
على البالغ العاقل المتمكن من التصرف فنقتبس من كلامه ان البحث هنا في امور الاول فيمن يجب عليه ويقع
الكلام هنا في مباحث الاول في بيان الشروط وهي امور منها كمال المعطي وينبغي فصول الاول في اعتبار
ذلك في النقدين فنقول ذكر الاصحاب انه يشترط في وجوب الزكوة فيهما كمال المعطي بالبلوغ والعقل
وهو مما لا اشكال فيه في الجملة بل ادعى غير واحد من الاصحاب اطباقهم على ذلك وانه لا تجب الزكوة على
الصبي ولا على المجنون بل ولا على المغمى عليه ولا السكران الملحقين بهما على ما سنشير اليه على ان اصل
الاشتراط مما نطق به كثير من الاخبار الا ان المقام يحتاج الى تنقيح وتحقيق وبيان ان مقتضى الاصل
ماذا حتى يظهر منه الاشتراط المذكور وجودا وعدما فنقول لا يبعد التامل في ان الزكوة عليهم امر ثابت قبل التكليف
لتكون من الحقوق المالية الثابتة وانما في الذمة او في المال على الوليين المستتبعة للامر بالاخراج
كالاحكام الوضعية المستلزمة للتكاليف فتكون نظير اشتغال الذمة بالدين الذي هو امر ثابت في الواقع
من دون ان يكون دائرا مدار التكليف بالوفاء ولهذا يتحقق الفراغ بالابراء بدون رضاه وبدون
بالتهاتر القهري باداء الاجنبي من باب التبرع ونحو ذلك مما انه ليس هناك الا مجرد التكليف بالاعطاء غاية
ما هناك انه يستفاد من هذا الحكم التكليفي حكم وضعي هو ثبوت حق للفقراء على الاغنياء اما في ذمتهم او في
المال الخارجي ويكون هذا الحكم الوضعي دائرا مدار ذلك الحكم التكليفي وجهان لا يخلو الترجيح بينهما من
غموض ومقتضى اولهما ثبوت الزكوة في مال الصبي والمجنون وان كان المخاطب بالاخراج هو الولي اذ لا فرق
في ثبوت الحكم الوضعي بين الكامل وغيره الا ترى تعلق اشتغال الذمة بالدية ونحوها من الاحكام الوضعية
ومقتضى ثانيهما العدم لاشتراط ثبوت الحكم التكليفي بالشروط المعروفة التي منها البلوغ والعقل المنتفيان في
حقهما ومنشأ الاشكال في تينك الوجهين اختلاف الاخبار فان ظاهر جملة منها كالمروي عن ابي عبد الله ع
ان الله عز وجل فرض للفقراء في اموال الاغنياء ما يسعهم هو القائل ونحوه المروي عن ابي عبد الله ع في خبر ابي المعزا
ان الله تبارك وتعالى شرك بين الاغنياء وبين الفقراء في الاموال الخبر يعني ان قد جاز ملك الفقراء بعض
اموال الاغنياء كما هو معنى الشركة المعتبرة للسر من الاخبار الدالة على ان للفقراء حقا في اموال الاغنياء
وانه تم ملكهم شقصا من اموال الاغنياء وان لهم جزءا في اموالهم وقد يستدل على ذلك بقوله تعالى والذين
في اموالهم حق معلوم وينضم اليه بعض الاخبار من ان المراد بالحق هنا ليس هو الزكوة بل ما يعطي السائل
من غير خطر ونحوها او المستفاد من ظاهر طائفة اخرى من الروايات والاخبار هو التكليف مثل ما دل على ان الله تعالى
تعبد الخلق بالزكوة كما تعبدهم بالصلوة فان ظاهره كون هاتين العبادتين من واد واحد بل ظاهره

ان الثانية عبادة محضة وطاعة صرفة وكقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم الآية حيث اوجب
سبحانه على الاغنياء ان يدفعوا من اموالهم المختصة بهم على ما يقتضيه اضافتها اليهم مقدارا منها الى الفقراء
ويملكوهم بعض اموالهم الخاصة بهم ويتحقق الملك بعد قبض الفقراء على حسب سائر الصدقات المتوقفة على
القبض ومثل ما دل على ان الله تعالى انما اوجب الزكوة على الاغنياء حتى يواسوا الفقراء فالمعتمد هو الجمع بين
الاخبار برفع المعارضة وسنشير اليه ان شاء الله تعالى واما الثمرة بين القولين المذكورين فعلى الثاني بانها
وانه على تقدير كون الزكوة المالية من مقولة الاحكام الوضعية المستتبعة للاحكام التكليفية التي منها وجوب
الاخراج منها لا فرق في ذلك بين البالغ وغيره ولا بين العاقل والمجنون في ثبوت الحق المذكور لعدم اشتراط ما
يشترط في الحكم التكليفي على ما هو الحال في سائر الاحكام الوضعية كما في الجناية من الجنابة واشتغال الذمة و
نحو ذلك مما لا يتوقف حصوله على شرائط الاحكام التكليفية وعلى تقدير كونها من مقولة الاحكام التكليفية
لا تثبت في مال الصبي ولا في مال المجنون ضرورة اشتراط هذا القسم من الاحكام بالشرائط المعهودة
التي منها البلوغ والعقل ولعل ما اشتهر من التمسك في نفي الزكوة بحديث رفع القلم فيه اشارة الى ان ظاهره
ان المرفوع هو قلم التكليف ولما قلنا التسبيب الذي لا يتوقف على البلوغ والعقل فلا وجه لذلك بعدما بينا
من اسبقية الاصل تعرف ان اصل الثمرة بين الامرين منحصر في جريان الاصل وعدمه عند الشك في شرطية
شيء للزكوة كالبلوغ اذ على تقدير كونها من قبيل الحكم الوضعي يتمسك في نفي الشرطية بالاصل وعلى تقدير
كونها طاعة محضة يجري اصل البراءة في اصل المشروط لسريان الشك في اصل وجوبه عند انتفاء ما
شك في شرطيته وحاصله نفي الزكوة عن فاقد الشرط والاظهر انها عبادة محضة كما يدل عليه استحباب
الزكوة في موارد كثيرة اذ لا معنى لثبوت حق في الذمة واستحباب اخراجه فان ظاهر ان ثبوت الزكوة
في الموضعين على نحو واحد في موضع الوجوب وفي موضع الندب على نسق واحد فحينئذ لا يكون معنى ثبوتها في الذمة
في موضع الوجوب انه يجب على الغني ان يدفع الى الفقراء ما لهم وفي موضع الاستحباب انه يستحب ان يدفع ماله
الى الفقراء لا ما هو مالهم فبهذا يتضح واما وجه الجمع بين الاخبار الدالة على انها حق بالمال ثابت قبل
التكليف وبين الاخبار الدالة على انها مجرد تكليف فهو ان يقال ان الزكوة حق مالي ثابت قبل التكليف
الا انه يشترط فيها ما يشترط في التكليف اخذا بمقتضى كلا النوعين من الاخبار فتكون من الحقوق المالية
الثابتة في العين او في الذمة الا ان اخراجها يشترط فيه قصد القربة لا من باب الحقوق المالية المحضة
العارية عن حيثية العبادة ولا من باب التكليف الصرف العاري عن حيثية المالية فكان الاغنياء بحسب ما
يستفاد من الاخبار وكلام الاصحاب وكانهم حين يخرجون الزكوة يقصدون ايصال الحق الذي يؤدون
الحق الى الفقراء من قبله تعالى كما ان الوكيل في اداء الدين يقصد في الدفع الاداء عن الموكل فلو دل دليل على
انها امر ثابت في الذمة او في المال لم يكن منافيا لاعتبار قصد القربة في اخراجها فنقول لا بد من قصد القربة
ثبوت كونها عبادة من الخارج ولو لم يكن هناك سوى الادلة التكليفية كان يمكننا ايضا ان نقول بانها

حق مالي لانها انما تكشف عنها ثبوت حق في المال لا معنى الذمة لكن مع الاقتصار على ما من استجمع شرائط التكليف
وهذا وجه اخر في استفادة العموم وهو ان الخطابات الارشادية ربما ينكشف منها مع اختصاصها
بالمكلفين بمصلحة سارية بين قاطبة الناس مستتبعة لتكاليف اشخاص ابعد وحوش وطالما يكون تلك
التكاليف دائرة مدار هذه المصلحة وجودا وعدما فيتم الحكم الصغير والنائم والمجنون والغافل كما ان الخطاب
المختص مع اختصاصه بالبالغ العاقل قد ينكشف عن وجود مصلحة عامة اعنى التمكن من الوصول الى ذي
المقدمة وهذا الاعتبار يتعدى الى القابل للتكليف وان لم يكن مكلفا بالفعل وكما في وجوب الانفاق
على الاب المتوجه الى الاولاد فانه يستفاد منه ان النفقة حق للاب حقا ما في ذمة الابن ثم لو كان غير
بالغ ولذلك صح للحاكم الاخراج من مال الرضيع ان وجوبات الزكوة تكشف عن ثبوت حق الله تعالى في
ذمة الاغنياء ويكون مقتضى الجمع بين اخبار الباب هو الالتزام بكونها زكوة حقا الهيا ثابتا في ذمة
الغني مكلفا كان ام لا وهذا ونكون الانصاف ان ما بنينا عليه في ثمرة تاسيس الاصل من البناء على
عدم اشتراط البلوغ على تقدير كون الزكوة من مقولة الوضع والبناء على الاشتراط على تقدير كونها عبادة
محضة قد يجاب بعبارات البناء على الاشتراط على تقدير كونها عبادة محضة لا يجدي فيما هو المطلوب
من نفي وجوب الزكوة في مال الصبي على الاطلاق ضرورة ان تعلق النصاب سبب يعتبر وجوده في تمام الحول
والبلوغ الذي هو شرط لا بد من اعتبار وجوده في جميع ازمان السبب كما هو الحال في نظائره وغاية
ما يقتضيه البناء على الاشتراط على تقدير كونها عبادة انما هو وجود البلوغ في حال الاخراج ولبيان ذلك
بمراد الانزاذا كان مالكا للنصاب وحال عليه الحول لا يقتضي البناء المذكور نفي وجوب الزكوة عن مال
الصبي اذا بلغ في اثناء الحول لكونه قابلا للتكليف ومشروط بوجود وانما ينفع البناء المذكور كالتمسك
بحديث رفع القلم في نفي الزكوة عن مال الصبي فيما اذا كان من اول الحول الى اخره غير بالغ
ولو كان سائر الشرائط موجودة واما اذا بلغ اخر الحول فلا لان البناء المذكور لا ينفع لنفي الزكوة لكونه
قابلا للتكليف في ذلك الوقت ولا وجه للتمسك بحديث الرفع وان تداول بينهم اذ المرفوع قلم
فعلية التكليف بالاخراج لا قلم التسبيب ثم وبالجملة محل البحث في شرطية البلوغ في زكوة
مال الصبي اشتراطه في تمام الحول لا اشتراطه في خصوص زمن الاخراج والذي يقتضيه البناء المذكور
اشتراطه حال الاخراج وهو مما لا شك فيه ولا بحث بيانه وظاهر ان اثبات الاشتراط في هذا
الزمان الخاص بذلك البناء لا يستلزم ثبوت الاشتراط في جميع الزمان ووجود السبب في تمام الحول وحينئذ
فمن ذلك كما هو محط البحث كونها عبادة لا يتفرع عليه ثبوت الاشتراط في تمام الحول كما هو المقصود بل ثبوته في
حال الاخراج فقط فليس بمقصود واما التمسك بالاجماع المركب في نفي الزكوة عن مال الصبي بان يقال كل من قال
بعدم الزكوة حال الصغر قال بالعدم حال الكبر فيتجه عليه المنع من ثبوته فلا يجدي في ذلك التمسك بالاخبار النافية

الزكوة عن مال اليتيم الظاهرة في ان مال الصغير قابل لان يتعلق به الزكوة كرواية الشمالي قال سمعت ابا عبد الله
يقول ليس في مال اليتيم الا ان يتجر به فان اتجر به فالربح لليتيم وان وضع فعلى الذي يتجر به ورواية يونس بن يعقوب
قال ارسلت الى ابي عبد الله ان لي اخوة صغارا فمتى تجب على اموالهم الزكوة قال اذا وجبت عليهم الصلوة وجبت
عليهم الزكوة قلت فما لم تجب عليه الصلوة قال اذا اتجر به فزكوه ورواية الفضل قال سألت ابا الحسن الرضا
عن صبية صغار لهم مال بيد ابيهم واخيهم هل تجب على مالهم زكوة فقال لا يجب في مالهم زكوة حتى يعمل به
فاذا عمل به وجبت الزكوة فاما اذا كان موقوفا فلا زكوة عليه ورواية زرارة ومحمد بن مسلم عن الصادق انهما
قالا مال اليتيم ليس عليه في العين والصامت شيء فاما الغلات فان عليها الصدقة واجبة وخبر ابي بصير عن
ابي عبد الله انه قال ليس في مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة
وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة وكان عليه
مثل ما على غيره من الناس الى غير ذلك من الاخبار وفي الاستبصار ان الوجه في قوله وليس على جميع غلاته زكوة
ان يكون المراد نفي الزكوة عن جميع ما يخرج من الارض من الغلات وان كانت تجب الزكوة في الاجناس الاربعة
التي هي الزروع والحبوب من الحنطة والشعير والتمر والزبيب واعترض عليه صاحب الحدائق المذكور بان ظاهر الفقرة المذكورة ولو
بملاحظة ما قبلها عموم السلب لا سلب العموم ثم ان ظاهر هذه الاخبار نفي الزكوة عن مال الصبي الذي لا
يتجر به سواء في ذلك النقدان وغيرهما ثم ظاهر قوله فاما الغلات فان عليها الصدقة واجبة ثبوتها في
غلاته وسياق الاشارة الى تاويل هذا الخبر وطرحها اما النقدان فلا خلاف فيهما ظاهرا بل ادعى غير واحد منهم
الاجماع على عدم الزكوة فيهما كالشهيدين ومنها ما ينسب على ما قيل وما عن ابن حمزة من قوله يجب الزكوة
في مال الطفل فمحمول على ان مستحق الحمل واما غيرهما من الغلات والمواشي فالمشهور بين المتاخرين وهو
الاقوى عدم وجوب الزكوة فيهما وعن جماعة من الاقدمين وجوبها فيهما كما عن العماني والحلبي والشيخين بل
نسب الى الناصريات واكثر اصحابنا حيث قال فيها بعد قول الناصر لا زكوة في مال الصبي في الغلات وغيرها
ما لفظه الصحيح عندنا ان لا زكوة في مال الصبي في العين والورق فاما الضرع والزرع فقد ذهب اكثر اصحابنا
الى ان الامام ياخذ منه الصدقة هذا كلامه وسياق الكلام في حكم الغلات والمواشي فكان الطرفين
في الفصل الثالث نعم ثم ان اختلاف تلك الروايات من جهة اشتمالها على اليتيم الذي هو من لا اب له
لا يجدي فيما اردنا ابدا من نفي الزكوة في مال الصبي مطلقا سواء كان له اب ام لا حتى يكون الدليل اخص
من المدعى لان كل من نفى الزكوة عن مال اليتيم نفاها عن الصغير الذي ليس بيتيم او نقول ثبت عدمها
في خصوص سائر الصغار بالاجماع المركب اما توهم ان مقتضى تلك الاخبار نفي الزكوة عن خصوص مال اليتيم
نظرا الى ان النسبة بين الصغير الذي اشتمل عليه جملة من تلك الاخبار واليتيم الذي اشتمل عليه الاخرى هي
العموم والخصوص مطلقا فيحمل الصغير الذي هو اعم على اليتيم الذي هو اخص ولا يبقى فيها دلالة على نفي الزكوة
عن مال الصغار فيكون في نفي الاجماع المشار اليه لو سلم مخصص التخصيص المذكور بقي ههنا امر ينبغي ان ينبه عليه

[illegible]

وهو ان ما تقدم انما هو حكم الطفل الذي هو عبارة عمن تولد من امه واما الحمل فهل يجري عليه حكم المنفصل
فيما يعتبر الدليل الاخير وجهان اقواهما ان نشأ من اطلاق الاخبار في المنفصل ووضوح عدم الفرق بحكمه بين المنفصل
والحمل الذي ذهب اليه العلامة في التذكرة هو الاول وعن الايضاح انه اجمع اصحابنا على انه قبل انفصال الحمل
لا يحكم له بالزكوة فيما له لا وجوبا ولا عدما وانما ثبت مجهولا على القول واستحبابا على القول بعد الانفصال انتهى وقد يقال
يبني على دخول الحمل في مفهوم اليتيم وعدمه فان دخل لم يجب في نصيبه زكوة والا وجب لعموم قوله عليه السلام فيما سقت
السماء العشر وفي كل مائتي درهم خمسة دراهم ونحوهما واستقرب في البيان انه يراعى بالانفصال فلو انفصل
حيا لم يجب فيه زكوة لانكشاف كونه مال الجنين ولذا يكون نماؤه له ولا زكوة في مال الصغير اما الصبي اليتيم او
لا اولوية بالنسبة الى المنفصل او للاجماع المركب ويؤيده ما ذكر انه ظاهر على ما لا يتوقف وجوب الزكوة بوجوب الصلوة و
ان انفصل ميتا يعلم ان المال كان لغيره ولذا يكون نماؤه لذلك الغير وهو ما ينتقل الى الوارث لو مات ولو قبل سقوط
الحمل فان كان الغير جامعا للشرائط وجب الزكوة التي فيها التمكن من التصرف وجب الزكوة فيه لاطلاقها وعموم
شمل وفي كل مائتي درهم خمسة دراهم ونحوه لا ينافيه الاجماع المنقول في الايضاح لانا ايضا نقول بعدم وجوب الزكوة قبل
الانفصال وهذا القول هو الاقوى وهو جيد الا ان المبني اعني تعلقه بصدق اليتيم على الحمل لا يعلق نفي الزكوة عن مال
تلك الاخبار المتقدمة والادلة على نفي الزكوة عن مال … اصل العدم السليم عن المعارض نظرا الى الاولوية والاجماع
قوله … وقيل بحكم المجنون حكم الطفل والاصح انه لا زكوة في ماله الا في الصامت اذا اتجر له الولي استحبابا كما في
المصباح المنير الصامت من المال الذهب والفضة انتهى واعلم ان المشهور الحاق المجنون بالصبي في عدم وجوب
الزكوة في ماله سواء كان مطبقا ام ادواريا وسواء كان المال من النقدين ام من الغلات ام من المواشي وادعوا
على ذلك الاجماع … مما لا اشكال فيه بل يدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
امرأة من اهلنا مختلطة عليها زكوة قال ان كان عمل به فعليها الزكوة وان لم يعمل به فلا وقد صرح جماعة منهم
العلامة في التذكرة والنهاية بعدم الزكوة في مال المجنون ووجوب استينافه … من حين الافاقة بشرط بقائها
الى تمام الحول وتوضيح القول في المسئلة انه لا اشكال في عدم الزكوة على من كان مجنونا طول الحول سواء كان
مطبقا ام ادواريا كان … جنونه … وهو طول الحول كما ان الجنون في تمام عمره ومحال الافاقة ان كان
حولا ايضا كالعاقل في تمام عمره في وجوب الزكوة في تلك السنة مع وجود سائر الشرائط وان كان اقل فلا
زكوة عليه اصلا الا ان يكون زمان الافاقة في غاية القلة كساعة او دقيقة فيجب … على المجنون عرفا
فلا يبعد الحاقه بمن كان زمان جنونه لو كان كذلك بان جن آنا في الحول فان لا يبعد يطلق عليه … الحول
كان ملحقا بالعاقل كما انه يتفق بعض الافراد الخفية التي لا اساس فيها بعدا للباس عن صدق احد الاسمين عرفا
من الرجوع الى القواعد واما الادواري الذي يكون في بعض الحول عاقلا وفي بعضه الاخر مجنونا فبحث البحث
عليه احد الاسمين فمقتضى ما ذكرنا ان الحق عدم الزكوة عليه ايضا لان العقل لا بد من وجوده في تمام الحول كما هو مقتضى
ما حكي عن التذكرة حيث قال فيها لو كان الجنون يعتوره ادوارا اشترط الكمال طول الحول فلو جن في اثنائه سقط

مضافا م

جميع

العاقل طول م

وبما عن

واستانف الشروط من حين عوده ومثله حكى … بعد الموافقة على عدم الزكوة في المطلق يستقرب وجوبها
حال الافاقة في الادواري حيث قال وانما تسقط الزكوة عن المجنون المطبق اما ذو الادوار فالاقرب تعلق
الوجوب به في حال الافاقة اذ لا مانع من توجه الخطاب اليه في تلك الحال انتهى بعد حكاية قول العلامة في
التذكرة بعدم الوجوب مطلقا ووجوب استيناف الحول من حين الافاقة بشرط بقائها الى تمام الحول وهو
مشكل لعدم النظر بما يدل على ما ادعاه واستجوده كلام … في الذخيرة تمسكا بعموم الادلة وعدم مانع من توجه الخطاب
اليه حال فيها الا ان يصدق عليه المجنون عرفا حين الافاقة كما اذا كان زمن الافاقة قليلا نادرا بالنسبة
الى زمن الجنون انتهى والاقوى ما ذكرنا لان … القابلية للخطاب حال الافاقة لا يجدي في المدعى لان الشرط
هو كمال العقل في تمام الحول كما عرفت مع انه لا يتمكن من التصرف في تمام الحول لانه محجور عليه للجنون و
هو ايضا شرط اخر معتبر في تمام الحول كالشرط الاول وبذلك يظهر ان العمومات المشار اليها غير باقية
على عمومها بل مخصصة … الامرين وهنا حكم … اما هو في … من تعلق الوجوب فيجب عليه
الزكوة وان كان في ذلك الزمان مغشيا ولا يجب عليه ان كان فيه مجنونا واما الاغماء فالمعروف الحاقه بالجنون
حكما لانه نوع عند الفقهاء حالة يرتفع معها قابلية التكليف … شانيته للطلب لا انه يرتفع خصوص فعلية
التكليف مع بقاء القابلية والشانية حتى يكون كالنوم فالاغماء حقيقة كالجنون في عدم بقاء العقل معه
وان لم نتمكن من تفصيل حقيقته ولكن مع ذلك نقطع بالفرق بينه وبين النائم ولهذا لا يطلق اسم احدهما
على الاخر فان من البين ان مناط التكليف والمقتضي له وهو العقل غير باق في المغمى عليه على ما كان
بخلاف النائم فان عدم تكليفه حال النوم لوجود المانع لا لعدم المقتضي فان العقل الذي هو المقتضي باق في حال
النوم على ما كان ولهذا لم يصح اطلاق المجنون عليه غاية الامر انه غطاء طار عليه مانع من تصرفه وعلى
تسليم كون الاغماء غطاء عليه ايضا نقول انه ليس كغطاء النوم بل اشد منه … يقطع معه شانية
التكليف اصلا لانه اعظم ما يمنع من توجه التكليف مع بقاء القابلية والشانية والحاق المغمى عليه بالجنون
وكلمات الاصحاب لا تختص بهذا الباب بل يجري في غيره من الموارد كعدم وجوب قضاء الصلوة كانهما
فيه سواء وكبطلان الوكالة منهما مثلا … اغمي على احدهما بين الايجاب والقبول وكبطلان جميع العقود المتوقفة
على الايجاب والقبول ان تخلل احدهما بينهما وكبطلان الصلوة بتخلل احدهما فيها الى غير ذلك من الموارد وعلى
يبتني ذلك ان الاغماء يبطل الصوم بخلاف النوم ومن هنا ايضا ما في التذكرة يجب الزكوة على الساهي
والنائم والمغفل دون المغمى عليه لانه تكليف وليس من اهله واعترض في ذلك بانه ان اراد ان المغمى عليه ليس
اهلا للتكليف في حال الاغماء فمسلم لكن النائم كذلك وان اراد كون الاغماء مقتضيا لانقطاع الحول وسقوط
الزكوة كما ذكر في ذي الادوار فهو مطالب بدليله والحاقه بالمجنون قياس لمساواة الاغماء النوم في تحقق التكليف بالزكوة
بعد زوالهما كما في غيرهما من التكاليف وعدم انقطاع الحول بمجرد ذلك في اثنائه انتهى وانت خبير بان …

بما اشرنا من الفرق غير وفان ما اتى به الفاضل في غاية السداد ولذا الاعتراض المذكور غير متجه عليه لوضوح الفرق بين الامرين
عند الانصاف والحق فالذي يقتضيه التدقيق طريقة الاصحاب في غير واحد من الابواب مساواة الاغماء للجنون واما
النائم فعدم انقطاع حوله بتكليفه بالزكوة وعدم صحة احتجاج النوم كالانقطاع لحوله ثم انه فيما اشرنا بعد ما ذكروا ان الزكوة
في مال اليتيم انتهوا الى مسئلة التجارة بماله استطرادا لحكم الزكوة في اموال اليتيم وتبيينا لما فيه الزكوة من اموال
مما لا زكوة فيه ونحن نقتفيهم ايضا في ذلك فنقول الاتجار بمال الطفل استحبابا او لتوضيح المقالات المتعلقة من
كلما تم على ما شرح من التنقيح وغيره ان الاتجار بمال الطفل اما ان يكون وليا مليا او لا يكون وليا ولا مليا
او لا يكون وليا غير ملي او مليا غير ولي وعلى التقادير الاربعة اما ان يضمن المال ويتجر لنفسه او لا يضمن بل يتجر
للطفل فان كان وليا مليا ويتجر بمال الطفل لنفسه فعليه الضمان على تقدير التلف وله الربح وعليه الزكوة
وان كان وليا مليا ويتجر للطفل فلا ضمان عليه والزكوة المندوبة على الطفل يخرجها الولي من ماله وان كان
وليا غير ملي ويتجر للطفل فلا ضمان عليه والزكوة المستحبة على الطفل وان كان وليا غير ملي ويتجر لنفسه
فان اشترى بالعين فالربح للطفل ولا زكوة عليه والمال مضمون على التاجر وان اشترى بالذمة وتقدر المال
فالربح له والزكوة المندوبة عليه والمال ايضا مضمون وان كان مليا غير ولي ويتجر للطفل فالربح للطفل
والزكوة عليه والضمان على التاجر وان كان مليا غير ولي ويتجر لنفسه فحكمه حكم القسم الرابع وهو انه في صورة الاشتراء
بالعين والاشتراء بالذمة على الاول يكون الربح للطفل ولا زكوة عليه والمال مضمون وعلى الثاني يكون الربح
للتاجر والزكوة عليه والمال مضمون وان لم يكن وليا ولا مليا واتجر للطفل فالربح للطفل والزكوة والمال
مضمون وان لم يكن وليا ولا مليا واتجر لنفسه فحكمه ايضا التفصيل الذي تقدم في الصورة الرابعة والتحقيق في
المقام ان هنا مسئلتين الاولى في ان الزكوة في مال الصغير والمجنون لو اتجر لهما واجبة ام مندوبة الثانية
في انه على تقدير عدم الوجوب هل الزكوة المندوبة على التاجر او على الطفل وانه هل يجوز للغير الولي الاتجار
بمال اليتيم او هل للولي او للطفل بعد البلوغ ان لا يجيزه او هل يضمن التاجر ام لا اما المسئلة الاولى ففيها تفصيل
الاقوال فيها انهم اختلفوا فيها فقيل بالوجوب وعزي الى ظاهر المقنعة وقيل بالاستحباب وعليه اكثر الاصحاب
بل نقل عليه الاجماع كما عن المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام وقيل بنفي كل من الوجوب والاستحباب كما عن ابن
ادريس وبعض من تبعه والاوسط اوسط قلنا في المقام دعويان الاولى عدم الوجوب ويدل عليه بعد
الاصل العدم جملة من النصوص السابقة الدالة على نفي الزكوة عن مال اليتيم والمجنون وان ما لهما ليس
فيه الزكوة الثانية ثبوت الاستحباب ويدل عليه الاجماعات المحكية التي يكتفى بها ويؤيدها في
اثبات مثله مضافا الى جملة من الاخبار المتقدمة الظاهرة في ذلك ولو بمعونة الاخبار المتقدمة الدالة
على عدم وجوب الزكوة في مال التجارة اما مطلقا او للبالغ العاقل ومجرد ظهور بعض تلك الاخبار في الوجوب
لا يجدي بعد ملاحظة ضم هذه الاخبار النافية لوجوبها اليها فليلاحظ ومن هنا يعلم مستند القول بالوجوب
وجوابه بل يمكن ان عبارة المقنعة محمولة على الاستحباب نظرا الى عدم الوجوب بنفسه في مال التجارة لكل
مكلف او لمثله وان كان لا يخلو من نظر حجة القول الثالث ما دل على عدم الوجوب من النصوص المشار

بها ... في المعتبر مصباح
في ثمانية اقسام الاتجار بمال الطفل م

المشار اليها بعد الالتفات الى ان الاخبار الظاهرة في الدلالة على الوجوب غير معمول بها واما على عدم الاستحباب
فمن بعض الروايات الدالة على الوجوب بعد معمول بها لكون تلك النصوص واردة مورد التقية فلا تصلح حجة على
الاستحباب ايضا ويدفعه مضافا الى وضوح عدم ظهور بعضها في الوجوب وان الورود مورد التقية على تسليمه
انما يمنع من الحكم بالوجوب لا من مطلق الرجحان كما هو المطلوب ان من المتيقن تسامح الاصحاب في الاستحباب
فلا يعول الا بالاكتفاء بالاجماعات المنقولة وفي ذلك كما اشرنا اليه سابقا ان مقتضى الجمع بين الاخبار وملاحظة
بعضها على بعض هو ذلك على ما بيناه واما المسئلة الثانية فالكلام فيها يقع من جهات لان الاتجار بمال اليتيم
قد يكون مالا وقد يكون معاملة المقترض حيث ذلك بنفسه وقد يكون بدون الاقتراض ايضا ونحو بقاء مال اليتيم على
ملكه والتاجر قد يكون هو الولي وقد يكون غيره والولي قد يكون اجباريا كالاب والجد وقد يكون غير
اجباري وايضا قد يكون الاتجار بعين المال وقد يكون بالذمة لكن مع كون الدفع من مال اليتيم وايضا قد
يكون الاتجار لنفسه وقد يكون لليتيم وايضا قد يكون مع المصلحة لليتيم وقد يكون مع المفسدة وقد لا يكون مصلحة
ولا يكون مفسدة وايضا قد يقع الكلام في ان للطفل بعد البلوغ او للحاكم ان لا يمضي المعاملة او الزامه على
لحاق الامضاء وايضا قد يكون الضمان على التاجر وقد لا يكون والزكوة المندوبة قد تكون على التاجر
وايضا قد يكون بعض الكلام هنا في بيان مقتضى القواعد الشرعية وقد يقع الكلام في بيان مقتضى الاخبار
وكيفية الجمع بين القواعد وبينها على تقدير منافيتها لما هو المعتبر ذلك من الجهات التي يعلم حالها من
الباب الاتي ونقول في بيان المسئلة اما مسئلة الاقتراض من مال اليتيم وانه هل يشترط فيه المصلحة
او يكفي فيه عدم المفسدة فيأتي فيها انشاء الله تعالى في محله والكلام لنا الان فيها لان الكلام هنا في الاتجار بمال
اليتيم مع بقاء ماله على ملكه وفي باب الاقتراض يخرج المال عن ملك اليتيم ويدخل في ملك المقترض و
لذا يكون ضامنا فالكلام هنا يقع في موضعين احدهما في اتجار الولي وثانيهما في اتجار غير الولي اما الكلام
في الاول فتوضيحه ان نقول ان الولي الغير الاجباري كالحاكم او من نصبه قيما على اليتيم فيجب على الاب والجد
عليه رعاية المصلحة في التصرفات والتقلبات ولا يجوز له التصرف في مال اليتيم بدون رعاية الغبطة
له بلا خلاف في ذلك لظاهر الاية المستفاد من الادلة الدالة على ولاية هؤلاء ثم انما ارشده الى جعله وليا
لترويج مصالح اليتيم واما الولي الاجباري كالاب والجد ففي اشتراط رعاية المصلحة في تصرفاته او كفاية
عدم المفسدة كلام والاقوى هو الثاني لعدم الدليل على الاشتراط المذكور فيجوز تصرفاته في مال اليتيم ولو لم يكن
مليا والتمسك للاشتراط مطلقا بقوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حيث في مطلق التقلبات
الشاملة للنقل والانتقال والبيع ونحوه وللاول في حفظ المال وتبديله بدراهم من دراهم بما هو مساو
له من كل وجه كما يظهر من بعض اطلاقاتهم بما لاوجه له لان ظاهر الاية هو كونها كناية عن التعرض للاتلاف
فهو المنهي عنه بها دون غيره ومن المحتمل قويا ان يكون المراد من الحلق هو تحصيل الاشتراط في خصوص التصرفات
التي توجب صيرورة المال في معرض التلف كما في المراد مطلقا وعلى كل حال اذا اتجر الولي بمال اليتيم

ما اقرضه م
على اليتيم وقد يكون م
الكلام م
وكيف كان م

كان جائزا الخ اذا كان مليا مراعيا للغبطة فيما اذا كان كالمضاربة وفي كون المال غالبا في معرض التلف فلا
اشكال في كون الربح لليتيم وثبوت الزكوة المندوبة في مال التجارة عليه ايضا وعدم كون التاجر ضامنا ضرورة ان
مقتضى جواز التصرف ونفوذه كما هو المفروض انما هو ذلك مضافا الى دلالة جملة من الاخبار عليه ففي خبر محمد بن
الفضيل قال سئلت ابا الحسن الرضا عن صبية صغار لهم مال بيد ابيهم او اخيهم هل يجب على مالهم زكوة فقال لا
لا يجب في مالهم زكوة حتى يعمل به فاذا عمل به وجبت الزكوة فاما اذا كان موقوفا فلا زكوة عليه ونحوه غيره والاكثر
وذكر الاخ في هذا الخبر بعد جبره اثره ولا ينافيه ذلك لان الكلام من تلك الجهة بمنزلة القضايا المهملة
الناظرة الى جهة اخرى وعلى هذا يمكن تركيبه وحملها على جانب الابعد منصوبا من جانب الحاكم او لاية
عاما له كالحاكم الشرعي ثم انه لا فرق فيما ذكر بين كون الولي اجباريا او غيره وانه يجب جواز المعاملة بكون الربح
لليتيم وبكون الزكوة المندوبة عليه ولا ضمان على التاجر وان كان الاقوى في غير الاجباري عدم اشتراط رعاية
الغبطة الا في التصرفات التي يكون المال فيها في معرض التلف كالمضاربة فيعتبر فيها بشرط في الولي الاجباري
لزوم رعاية الغبطة هذا كله فيما اذا وقع المعاملة بعين مال اليتيم واما ان عامل على ما في الذمة ودفع مال اليتيم
عوضا عما اشتغل في ذمته بعد رعاية الغبطة وعدم الملاءة فمقتضى القواعد المقررة صحة المعاملة وكون
الربح للتاجر لا لليتيم لانه ماله وكان الخسران عليه والزكوة المندوبة ايضا عليه لا على الصغير اما ما في جملة
من الاخبار الدالة باطلاقها او بالخصوص على ان الربح لليتيم في صورة المعاملة بما في الذمة حتى ذهب المتأخر
تبعا للمحقق البهائي الى كون الربح له ولو في صورة عدم جواز الاتجار بماله كما اذا غصبه او لم يتجر بنحو
النسبة على الجمع بينها وبين ما يقتضيه القواعد الشرعية من التفصيل الذي ذكرنا اليه واما اذا اتجر الولي مع عدم
الجواز فاما ان يتجر لليتيم او يتجر لنفسه فعلى الاول لا اشكال في الحكم بالضمان وكون الربح لليتيم وكون الزكوة عليه
بمقتضى القواعد الشرعية سواء كان منشأ عدم الجواز فساد الاقتراض ام غيره بل الظاهر ان الحال كذلك حتى لو كان التاجر
غير ولي وعلى الثاني اعني ما اذا اتجر لنفسه فان اشترى بما في الذمة واقترض مال اليتيم ودفعه عوضا عما اشتغلت
ذمته ولم يكن التاجر وليا او كان وليا ولم يكن مليا فلا اشكال في كون القرض فاسدا كما لا اشكال في وقوع المعاملة
له لا لليتيم ويترتب عليه حكم الزكوة وكذا الكلام لو اشترى لليتيم بالذمة ودفع المال من باب الوفاء والمنع من الدفع
بوجه فساد المعاملة الحاصلة على ما يأتي في صورة الاشتراء بالذمة لنفسه ولا يجزي ان ما ذكرنا في التعليق
من ثبوت الضمان وثانيهما عدم ثبوت في اولهما وثبوت الربح وكون الربح لليتيم والزكوة عليه وصحة المعاملة
كليهما منطبق على القواعد الشرعية من دون اشكال في شيء منهما واما لو اتجر لنفسه بالذمة في صورة عدم جواز التصرف
ان يعامل لنفسه في الذمة ويدفع مال اليتيم عوضا عما اشتغل في ذمته فلا اشكال ايضا في الضمان وانطباقه على
قاعدة الضمان من تحقق احد الاسباب المعتبرة التي هي اليد والتسبيب والاتلاف سواء كان التاجر هو الولي ام غيره
ولا في صحة المعاملة الحاصلة لما اشرنا اليه من ان المعاملة المذكورة بعد انحلالها حقيقة الى عقد الوفاء ودفعها
على الوجه المشروع لا يقتضي فساد الدفع بفساده ولا تفتقر الى الاجازة واما ان المعاملة تقع لنفسه لترتب عليه

كون

كون الربح له والزكوة عليه او هو لليتيم ليكون الربح له والزكوة عليه ففيه اشكال والاصحاب حكموا في ذلك بكون
المعاملة لليتيم ايضا وان الربح له والزكوة عليه ووجه الاشكال ان مقتضى القواعد المقررة المجمع عليها ان يكون المعاملة
للتاجر ويكون الربح له والخسران عليه لان من المقرر ان من اشترى شيئا بالذمة لنفسه يقع الشراء له ويستقر العوض
في ذمته فان دفع عوضا عما في ذمته من اعيان ماله او من مال الغير فخصوص الدفع عن جهة ذمته وتتم المعاملة
وان دفع من مال الغير الذي يصير من الدفع عنه او لم يرض فيكون الدفع فاسدا وتبقى الذمة مشغولة ويجب
عليه مع ضمان المدفوع ابراء ذمته بالدفع صحيحا وصحة المعاملة في كلا الحالين واقعة لنفسه والاخير يتعلق الربح و
الخسران به لا باليتيم لحصولهما في ملكه لا في ملك اليتيم الصغير الا ان في جملة من الاخبار ما يدل باطلاقها على ما حكموا به
من كون المعاملة في هذا الفرض ايضا لليتيم وان الربح له والزكوة عليه منها ما رواه سعيد السمان قال سمعت
ابا عبد الله يقول ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به فالربح لليتيم وان وضع فعلى الذي
يتجر به ومعناه اخبار اخر وقد تقدم بعضها في المسألة السابقة ولعلها هي مستند من الذي حكموا به من القواعد
ولا يبعد من العلاج والجمع بين تلك الاخبار وهذه القواعد بتقييد الاخبار بالقواعد او العكس وقد جمع بينهما
جماعة من المتأخرين منهم صاحب المناهل بتخصيص القاعدة بالاخبار بمعنى كون المقام خارجا عن القاعدة
باقيا تحت الاخبار بل الحق في المناهل المجنون بالصغير في ذلك بل تعدى الى مطلق الغاصب واحتج بما رواه
مسمع بن ابي سيار قال قلت لابي عبد الله اني كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه وحلف لي عليه ثم
جاء بعد ذلك بسنتين بالمال الذي استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف درهم
ربحتها في مالك فهي لك مع مالك واجعلني في حل فاخذت المال منه وابيت ان اخذ الربح واوقفت
المال الذي كنت استودعته وابيت حتى استطلع رأيك فما ترى فقال خذ الربح واعطه النصف واحله
ان هذا رجل تائب والله يحب التوابين والامر باعطاء الربح محمول على الاستحباب لا بلا اعتداد بالتعليل بانه رجل
تائب وضعف بعض رواته منجبر بعمل الاصحاب بل عن بعضهم دعوى الاجماع نعم يدل ذلك بعض الاجلاء
واما الامر باخذ الربح فظاهر في الوجوب الا ان الامر فيه للاعطاء استحبابا اخذ من مال الغير والربط بالتعليل المذكور
بذلك فيدل على ان ما اشتهر من ان الغاصب لا يعتبر الاجرة عليه ملك للربح المستوى الا التاجر الغاصب
كما ان اخبار الباب تدل على ان الربح لليتيم الذي هو صاحب المال لا التاجر وان القاعدة القاضية بكون الربح
للتاجر مقتضيها التجارة في غير مال اليتيم ومن مال الذي يتجر اذا دخل في ملك التاجر بالنواقل الشرعية على
الوجه الصحيح وجماعة من المتأخرين كالشهيد وثاني المحققين عكسوا في الجمع فخصصوا الاخبار بالقاعدة
وتنزلوا الاخبار على ما اذا وقع المعاملة بعين مال اليتيم فهي حينئذ انما يكون الربح لليتيم مع الشراء بالعين و
كون المشتري وليا جائزا وحصول الغبطة للطفل ولا يقدح في ملك الطفل عدم نيته لان الشراء
بعين ماله يصرفه اليه مع الغبطة والولاية والاجازة انتهى محل الحاجة واعترض عليه المحقق البهائي في
شرح المفاتيح بان هذا التقييد بعيد لان المعاملة بعين المال في غاية الندرة فلا وجه لحمل تلك الاطلاقات

[illegible]

علي الفرد النادر بل لابد من حملها علي الالزامات الثابتة المقارنة علي ما هو لسان في جميع الاطلاقات ونظام
ان الغالب هو الاشتراء بالذمة فالواجب تخصيص القاعدة بالاخبار ويمكن دفع هذا الاعتراض بان المراد
بالاتجار بالمال الذي هو العامل فيه بعين تخصص من مال اليتيم ليستعد تنزيل الاطلاقات عليه لكونه نادرا
بل المراد بالاتجار يعني ما ان جعل المال بضاعة سببه للبيع والشراء كما هو المتعارف في المضاربة لرب المال
فيعامل التاجر بعد جعل المال في عهدته على وجه يكون البيع والشراء على عهدة رأس المال وظاهر ان ليس
بنادر حتى لا يصح حمل الاطلاقات عليه وقضية ذلك ان يكون الربح لليتيم والخسارة على التاجر لان المال باق
على ملك اليتيم ولو لم يتصل المعاملة له غاية الامر استحقاق العامل للتاجر اجرة المثل ان كان باذن فيها
في التصرف والا فلا شيء له واستقلاله عليه الضمان كما هو المفروض ومحصل الدفع ان المراد من الاتجار بعين
المال نوع خاص من الاتجار كالمضاربة الغير الشرعية لا المعاملة بعين معينة وحيث ان جعل المال في
الذمة والتصرف فيه بعد ذلك بالبيع والشراء لم يأذن فيه الشارع كان رأس المال باقيا على ملك
اليتيم ولازمه وقوع المعاملة للصغير وكون الربح له والزكوة عليه والضمان على التاجر الغاصب بل
المراد خصوص المضاربة الابهاني لمفروض محرمة فلا يبعد حمل الاطلاقات بعد ظهورها في ذلك على ذلك
ومن هنا امكن ان يقال ليس في تلك الاخبار ما لا يلزم على خلاف ما يقتضيه القواعد المحكمة حتى يحتاج
الى العلاج والجمع وعلى تقدير المعارضة لابد من الاخذ بالقواعد القطعية المجمع عليها وتنزيل الاطلاقات على ما
اشرنا اليه من ارادة المضاربة وتقييدها بالقواعد لما استدل ~~[illegible]~~ فظهر ان ما
عليه المتأخرون من تقييد الاخبار بالقواعد لا العكس وكيف يصح تخصيص القاعدة بالاخبار مع كون الضمان
على تقدير شروعية التصرف في الاعتبار له وعلى تقدير ظهور بعض تلك الاطلاقات فيما ينافي القاعدة
المتقدمة لابد من رفع اليد عن ذلك الظهور لا عن القاعدة وتقريرها ان ههنا امرين احدهما الاشتراء بمال
اليتيم وجعل عين ماله ثمنا وثانيهما الاتجار بان يجعل ماله في عهدته ثم التكسب بالبيع والشراء كما في
المضاربة والاتجار بالمال يستلزم البيع والشراء وبعد المعاملة بعين المال انما هو في خصوص الاشتراء
بالمال واما الاتجار بالمال الذي هو مورد الاخبار فلا ندرة فيه اصلا والحكم من غير فرق بين هذين الامرين وما يفيده
حمل الاخبار على الثاني مطلق على القواعد وهو حمل على المتعارف الغالب من غير فرق بين ان يتوافق المحتمل
من الاخبار هو ذلك من اول الامر لا تعارض بينها وبين القواعد او يحمل الاخبار عليها من جهة المعارضة وكون ذلك
هو الغالب ههنا تمام الكلام في بيان اشتراط الكمال في خصوص النقدين المتبرع عنهما بالمال الصامت اعني
الذهب والفضة وان لا زكوة فيهما الا على اليتيم كما اشبعنا الكلام فيه في الفصل الاول ولا على من كان ملحقا
كما استوفيناه في الفصل الثاني الفصل الثالث في بيان اشتراط هذا الشرط في المال الناطق الذي
يراد به ما عدا الجوهرين ~~الغلات والانعام الذي يراد [illegible]~~ الغلات والانعام وانه هل
يجب على اليتيم والملحق به الزكوة في الغلات الاربع والانعام الثلثة ام لا وحيث بينا في الفصل الثاني على

والزكوة عليه

الحاق

الحاق من الحقناه باليتيم لاخر وفي قصر البحث على الحاق اليتيم مع الاشارة الاجمالية في اواخر البحث الى حكم المجنون
المنزل عليه فنقول المشهور بين المتأخرين وهو الاقوى عدم وجوب الزكوة فيها وعن جماعة من القدماء وجوبها فيها كما عن
القاضي والحلبي والشيخين بل نسب في محكي التصريحات الى اكثر اصحابنا انما على عدم الوجوب فيها اشتاعد ومعه عدم
صلاحية الروايات القريبة التي احتج بها في ثبت على الوجوب في خصوص الغلات لاثبات الوجوب بل لولا
الاجماع على الاستحباب والتسامح في ادلة السنن امكن نفي الاستحباب ايضا اذ ليس في الغلات دليل على الاستحباب
وان امكن اثباته بسياق الغلات مضافا الى الاجماع والتسامح بان قضية الجمع بين الخبرين الاتيين بل الظاهر منه
الدليل على الاستحباب والوجوب في المواشي لسلامتها عن المعارض فان كان هناك اجماع مركب بمعنى ان من نفى
الزكوة في غلاته نفاها في مواشيه فهو والا فالاصل عدم الزكوة فيهما واذا ما لم يثبت اما ثبوت الزكوة في
المواشي وجوبا او استحبابا فلم تقف له على مستند وقد اعترف بذلك العلامة في المعتبر فما عن السيد من وجوب
الزكوة في المواشي الى الشيخين واتباعهما وعن بعض في ذلك توقف لانا طالبناهم بدليل في ذلك والاولى ان الزكوة
في مواشيهم عملا بالاصل السليم عن المعارض انتهى والتعبير بالتوقف بعد وجود الاصل وعدم الدليل على
خلافه مراد به مجرد الاشارة الى البحث والنظر مع رعاية الادب كما هو دأب المحققين مع الشيخين والا فلا مجال
للتوقف في ذلك بعد ظهور ان ما عليه المفيد في محكي المقنعة والشيخ في جملة من كتبه من القول بمساواة المجنون
للطفل في وجوب الزكوة في غلاته وان هذا هو الاشبه بما لا يقتضي المصير اليه بعد عدم الدليل على ان المجنون
الحكم في المقيس عليه اول الكلام ولعل ما في المعتبر بعد الاعتراض عليهما بانا ~~طالبناهم بدليل [illegible]~~
نطالبهم بدليل في ذلك فانا لو سلمنا الوجوب في غلات الطفل تحملنا الذعيا فمن اين يلزم مثله في المجنون
فان جمع بينهما بعدم العقل كان جمعا بتقييد عدمه لا بصلح للعلة فيمكن ان يناقش فيه بان المشهور من طريقة
الاصحاب الحاق المجنون بالطفل في كل باب على ما بيناه سابقا ولعل تحقيق ذلك يتوقف على تتبع كلما تم
في ابواب الفقه والاكثر ليعد بعلم ان الاصل عدم الالحاق في باب الجنايات فيما لا نص عليه ولو بل
الظاهر من تتبع كلمات الاكثر الحاق المغمى عليه بالمجنون الملحق بالطفل بل ولذا يبطل بالاغماء العقد
لو تخلل بين الايجاب والقبول ويبطل به الصوم وغير ذلك على ما سبق التنبيه عليه من ان الاغماء لكنها
توجب تعطيل الحواس وتعطيل العقل كالجنون وان كانت تلك الحالة في الجنون اشد منها في الاغماء
بل قد يستر من ازالة العقل ولذا اطلق المجنون على المغمى عليه والحاق المغمى عليه بالنائم نظرا الى التساعد
الحاقه بالمجنون والمراد ان عموم الزكوة شاملا له كما يلحق به بعضهم قد عرفت ما فيه وما عن الفاضل من الحاق
المغمى عليه بالمجنون ليس من تفرداته بل الظاهر هو المعهود من طريقة باقي الاصحاب وقد اتضح مما ذكرنا ان
الاقوى عدم وجوب الزكوة في غلات اليتيم ومواشيه وان المجنون والمغمى عليه كاليتيم في ذلك نعم لا
تضايق من الاستحباب كما صرح به ابن الجنيد والمرتضى وابن ابي عقيل في خصوص الغلات ومن
تبعهم عامة المتأخرين في المواشي ايضا وسننتقل الى ان مقتضى الجمع بين الاخبار اما الشيخ في رسالة بصيام

فيترتب على الوجوب في الغلات بما رواه في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله وغيره واما
الغلات فان عليها الصدقة واجبة ودلالته على الوجوب ظاهرة واجيب بان الرواية وان كانت ظاهرة
الدلالة لكنها معتبرة بما يعتبر لها من حمل ما في حكم المشهور ويشهد بذلك ما في خبر مروان من قوله كان
ابي يخالف الناس في مال اليتيم ليس عليه زكوة ولا اختصاص لها بالنقدين مع انها معارضة بخبر
ابي بصير عن ابي عبد الله انه سمعه يقول ليس في مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته
من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فاذا
ادرك كانت عليه زكوة واحدة مثل ما على غيره من الناس فان قوله وليس على جميع غلاته الخ وما عليه ظاهر
السياق والمقام في الصدر والذيل ظاهر في ارادة عموم السلب لا سلب العموم وان كان مقتضى اصل
السلب الوارد على العموم على ما قالوا سلب العموم ولعل الذي حمل الشيخ على الحمل على سلب العموم كون
الاصل ذلك وقد اشرنا الى ذلك في الفصل الاول فلا يبعد من الجمع بينهما بالحمل على الاستحباب كما عليه
معظم الاصحاب ولفظ الوجوب في خبر زرارة وان كان ظاهرا في الفرض والحتم الآن الا ان كون معناه ذلك في
عرفهم غير معلوم فان اطلاقه على ما تاكد استحبابه في اخبارهم كثير حتى ادعوا ظهوره في الندب
كما صرح به في الحدائق وان لم يخل عن نظر وتقريبه ليس بعيد ومع ظهوره كلمة على في الوجوب بمعناه الى ان
المحتمل حمل الوجوب على معناه اللغوي وهو الثبوت الذي هو اعم من ثبوت الوجوب بالمعنى المصطلح المسلم
ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وهو الوجوب الواقع على المكلفين وهو هنا واقع على الصدقة فتامل واما معارضته
بعض الخبر للاطلاقات المتقدمة الدالة على نفي الزكوة عن مال اليتيم فيمكن دفعها من قبل الشيخ بالتزام
تقييدها بما عدا الغلات من جهة هذا الخبر كما لا يمكن له التمسك بالاطلاقات الدالة على ثبوت الزكوة
بعد وضوح تقييدها بما عدا الغلات من جهة هذا الخبر كما الا بالبلوغ وغيره من الشرائط المعهودة الآن
بل ان تقييدها بما عدا البلوغ من الشرائط الاجماعية لا يمنع الاخذ باطلاقها بالنسبة الى البلوغ المشكوك
اشتراطه فيما عدا النقدين لان العمومات المخصصة والمطلقات المقيدة لا تسقط عن الحجية بعد عدم كون
المقيد او المخصص مجملا ولكن لا وجه للتمسك بهذه الاطلاقات بعد معارضتها بالاطلاقات الاخر المتقدمة
الدالة على ان مال اليتيم لا زكوة فيه وتقييدها بالنقدين مما لا يصار اليه بعد عدم الدليل عليه وجعل
الدليل عليه على ذلك قوله فان عليها الصدقة واجبة رجوع بالاخرة الى التمسك بهذا الخبر وقد عرفت ما
في سنده وكونه معارضا بمثله ومن هنا ظهر ما في التمسك بخصوص قوله تعالى وفي اموالهم حق معلوم مع ان المراد
من الحق على ما اشرنا اليه انفا ليس هو الزكوة بل الشيء الذي يعطي السائل كما يشعر به ما في رواية سماعة
من ان الحق المعلوم ليس من الزكوة وانما هو الشيء تخرجه من مالك ان شئت كل جمعة وان شئت كل
شهر على ان الاية ليس فيها ما يدل على الوجوب مضافا الى ان الضمير المجرور على ما قيل راجع الى …
يقول الشيخ مع بوجوب الزكوة في غلاتهم ومواشيهم وان امكن التخصيص بغيرهم بقرينة الاجماع ونحوه

والضعف

والضعف من ذلك التعلق بعموم الاخبار الواردة في بيان النصاب والفرائض كقوله فيما سقت السماء العشر و
قوله في كل اربعين شاة شاة فان هذه الاخبار مسوقة لبيان اصل النصاب والمقدار المخرج فيما يجب
فيه الزكوة ووجوب الزكوة فيما هو محل الكلام فلا عموم لها من غير هذه الجهة ولو سلم فلا بد من تخصيصها بالاخبار
الدالة على نفي الزكوة عن مال اليتيم بنفي شيء … المخاطب بالاخراج من مال الطفل استحبابا
او وجوبا على القول ليس هو الطفل لاشتراط توجه الحكم التكليفي بالشروط المقررة التي منها البلوغ
بالاجماع بل المخاطب بذلك هو الولي الجامع لتلك الشرائط لان الذي يترتب على اطاعته الثواب وعلى اتباعه
العقاب … كان مقتضى الحكمة الالهية وصول العوض عاجلا وآجلا الى اليتيم وتعلق الزكوة بماله لا يوجب
تعلق الحكم التكليفي به بعد عدم قابليته للخطاب المذكور كما لا يوجب تعلق الضمان به ايضا وان كان حكما وضعيا
لا يتوقف ثبوته على تلك الشرائط لان الضمان لا يثبت الا بسبب صحيح لذلك والمفروض انه لم يتلف … في
شيء لا مباشرة ولا تسبيبا وانما الضمان على الولي المباشر على تقدير تفريطه وتقصيره واما على تقدير عدم
التلف الاتفاقي فلا ضمان اصلا ومن ظاهر هذا هو الكلام في غلات اليتيم ومواشيه واما غلات المجنون
ومواشيه فالكلام فيها هو الكلام في غلات اليتيم ومواشيه فالزكوة فيها على ما سبق تقريره من الحاق ذلك
باليتيم … للاصل واختصاص الاطلاقات الزكوة بمن كان اهلا للخطاب بل من قال بنفي الزكوة عن
اليتيم ومواشيه قال بنفيها عنهما في المجنون لما سبق من اشتراكهما في الطلب الوارد كما يدل عليه كلامهم
والقول بالوجوب نقل عن القائلين بالوجوب في اليتيم ويستدل ببعض الاطلاقات التي قد عرفت حالها وعدم
صلاحيتها لرفع اليد عن … والمعارضة … بانه لا دليل على الالحاق بما لا يجب لان غاية الامر بعد
تساقط الاصلين كون المقام مما لا نص فيه والحكم في مثله البناء على البراءة بل يمكن نفي الوجوب هنا وان قلنا
بالوجوب في اليتيم لعدم الملازمة بين اليتيم والمجنون لا عقلا ولا شرعا وان كان الغالب اشتراكهما في الاحكام
كان قوله واما الغلات فان عليها الصدقة واجبة لو سلم دلالته على الوجوب مختص بغلات اليتيم فلا يتعدى الى غيره كلام
في غيره … واما ما هو في وجوب الزكوة عليه حال الافاقة وعدمه ان لم يحل الحول حال
الافاقة وجهان بل قولان للتثبت دعوى اهلية التكليف حال الافاقة وان اعتراه الجنون في اثناء
الحول غاية الامر ان يكون المكلف بالاخراج بعد حول التكلف هو الولي كما اذا طرء الجنون بعد
حلول الحول قبل الاخراج فيندرج تحت العمومات الدالة على وجوب الزكوة اذ لا مانع من دخوله تحتها
سوى الجنون والمفروض زواله لتعلق الخطاب به بل على القول بجواز تاخير الزكوة الى شهر او شهرين
يكون هو المتولي للاخراج ايضا اذا افاق في تلك الشهر او الشهرين ولكنا في … العدم وعدم صلاحية
تلك العمومات لرفع اليد عن الاصل والسند اختصاص تلك العمومات بمن كان طول الحول كاملا متمكنا من التصرف
كما هو مفاد الاخبار الدالة على اعتبار الحول كما سنقف عليه في الشرط الرابع وظاهر ان المجنون في عشرة
اشهر اذا افاق في شهر او شهرين ليس كذلك لانه محجور عليه لا يتمكن من التصرف فيعتبر حول التمكن في جميع ايامه

السنة لا التمكن في اثنائها فالحاصل ان مجرد الاهلية في الاثناء لا ينفع بعد تقدير فقدان الشرط الاخر الذي هو
استيعاب الافاقة لايام السنة فالمانع من تعلق عمومات الزكوة هو ذلك ومنه يعلم ما في الوجه الذي ذكره المثبت من ان
دعوى الاندراج في العمومات على عمومه غير سديد بل الاندراج يتوقف على ما اذا كان زمن الافاقة حولا اذ بعد ما د
الوجه في ذلك ان الكمال الذي هو من الشرائط العامة كما يعتبر ابتداء يعتبر استدامة طول الحول حتى لا بد من
اعتبار الحول بعد زمن الافاقة فان بقي على صفة الكمال الى ان دخل الشهر الثاني عشر وجب الزكوة وان
كان متوليا الادوار على تقدير تخلل الجنون بين زمن الدخول وزمن الادوار والا فلا اعتبار لما عبرة بزمن
الافاقة لا من حيث الانضمام الى زمن الجنون من تلك السنة ولا من حيث الانضمام الى زمن افاقة من
السنة الثانية كما ان الحال على هذا المنوال في الطفل ايضا فانه لا يجب عليه زكوة الا اذا كان بالغا في تمام
الحول بمعنى انه لا بد في وجوبها عليه من البلوغ من اول الحول الذي لا ينفك عن الاستمرار الى اخر الحول
ان مجرد البلوغ في اثناء الحول يحقق الاهلية للخطاب في الاثناء لا يثمر في اعتبار الحول من اول زمن
التملك من جهة الانضمام الى بقية الحول التي هو فيها بالغ ويشهد بذلك عموم قوله فان بلغ فليس عليه
لما مضى زكوة فانه كما يتناول ما اذا كان عليه عدة اعوام يتناول ما اذا حال عليه حول بعد انبساط الايام
فلا يحتج من ان يحصل اول الحول قبل البلوغ وتوهم ان قضية هذا الفصل ان يكون عليه في المستقبل
زكوة مع انه كما لا زكوة عليه لما مضى كما هو صريح الفقرة المذكورة لا زكوة عليه لما يستقبل كما هو صريح
الفقرة التالية لها اعني قوله ولا عليه لما يستقبل زكوة حتى يدرك فغاية السقوط لان وجوب الزكوة
بعد البلوغ فيما يستقبل مما لا ريب فيه مع اجتماع الشرائط الاخر [illegible] اذ يلزم على هذا ان لا يجب
الزكوة على احد واما الفقرة المذكورة فلا يريد بها ما قلت بل المراد بها على تقدير كونها معطوفة على الجزاء كما
هو ظاهر السياق واعتبار البلوغ في كلتا الفقرتين انه اذا بلغ فليس عليه زكوة لما مضى من الاموال التي
ملكها وحال عليها حول او احوال وهو لم يكن بالغا وليس عليه زكوة لما يستقبل في تلك الاموال التي ملكها قبل البلوغ
حتى يدرك الحول فاذا ادركه وجبت عليه زكوة واحدة اذ لم يحل على المال بعد البلوغ الا حول واحد ولا بد
على هذا ان يكون المراد بالادراك في قوله حتى يدرك ادراك الحول لا ادراك البلوغ لان البلوغ مفروض
في موضوع كلتا الفقرتين والحمل على مجرد التاكيد بعيد واحتمال ان يكون الفقرة الثانية جملة مستانفة
ليكون المعنى انه ليس عليه لما يستقبل من الزمان زكوة حتى يحول عليه الحول وهو مدرك بالغ فاذا حال
عليه الحول وهو مدرك بالغ وجب عليه زكوة واحدة بعيد ايضا وان كان المعنى على تقديره صحيحا واما كون المعنى
انه بعد البلوغ ليس عليه لما يستقبل زكوة مطلقا الا ان يدرك البلوغ فلا وجه له اصلا سيما لو اريد نفي الزكوة
في الاستقبال على كل حال [illegible] فيها وعدمه وجهان
او قولان مبنيان على انه يلحق بالمجنون الملحق باليتيم نظرا الى اشتراكهما في الاحكام في كثير من الموارد كما يظهر
بالتامل في طريقة الاصحاب وهو المختار سيما بعد ما التزم بعدم وجوب الزكوة عليه او باشتراكهما نظرا الى عدم

الدليل

الدليل على الحاق المجنون باليتيم لا من حيث الحكم ولا من حيث الموضوع لان المغمى عليه لا يطلق عليه المجنون
بان يعني نفس المجنون [illegible] واما عدم الحاق اليتيم عليه من الاخبار فالعمومات الدالة على وجوب الزكوة ثابت
لان المسلم خروج اليتيم والمجنون وهو لا يستلزم خروج المغمى عليه بعد عدم صدقهما عليه وفقد ما يقتضي الحاقه
بهما في الحكم لكن لا يخفى عدم اهليته للخطاب فلا يندرج في العمومات فالاصل عدم الوجوب سليمة
عن المعارض والغرض من الالحاق هو الالحاق في الحكم بمقتضى الاصل المذكور وانتفاء عدم الالتفات
لا ينفع في وجوب الزكوة كما سبق نظيره في الحاق اليتيم بالمجنون هذا تمام الكلام في البلوغ والعقل
اللذين هما من الشروط العامة قوله والمملوك لا يجب عليه الزكوة هذا الكلام متفرع على اشتراط
الحرية فلا زكوة على المملوك اجماعا في الجملة من غير فرق بين المكاتب والمدبر وام الولد فهذا الشرط
كاشتراط الكمال في اعتباره في جميع الاجناس الزكوية والدليل على هذا الشرط على ما هو المشهور بين الاصحاب
من عدم تملك العبد شيئا وعدم قدرته على شيء اذ لا خلاف فيه بل عليه الاجماع كما صرح به جماعة نظرا
الى ان الملكية التي هي من الشروط اجماعا مفقودة ح وقد يستدل باستحالة تملكه استنادا الى استحالة
اجتماع وصفي المالكية والمملوكية في الشخص الواحد وبعد كون العبد بجميع حركاته وسكناته وجهاته
ملكا محضا للمولى لا يعقل بقاء حصة سلطنة له اذ لو كان له من بعض سلطنة خاصة لم يكن مملوكا للمولى من تلك الجهات ثم
لا يعقل بقاء حصة سلطنة له اذ لو كان له من بعض الجهات سلطنة خاصة لم يكن مملوكا للمولى من تلك
الجهة والمفروض ثبوت المملوكية التامة والسلطنة العامة للمولى فاذا انتفى المالكية التي هي ماخوذة
في حاق معنى الزكوة التي هي حصة من المال المالك ومعتبرة في وجوبها لا بد من انتفاء الزكوة وانتفاء
وجوبها في حق العبد وتوهم ان مملوكية العبد لا تنافي مالكيته لان هذه المملوكية كمملوكية العباد
تشبيها له وهي لا تنافي المالكية بعضها مالكية الله للاشياء على نحو اخر وليست على حد مالكية
العبد للاموال ومملوكية العبد للمولى [illegible] كمملوكية العبد [illegible] ان ذلك نظير الامور
المتضايفة كالابوة والبنوة ولا استحالة في اجتماعهما كان يكون زيد ابن عمرو وابا لبكر لان المقام ليس
من هذا الباب واضعف منها الاستدلال على امكان الاجتماع بحكم العرف بانه مالك لما في يده لان ذلك مسامحة
لا عبرة بها اذ الغرض من اثبات المالكية افادة نوع من الاختصاص ولو سلم ارادة المالكية الحقيقية
حكم الشرع بالمنع فبعد لا يبقى هذا الحكم العرفي [illegible] كونه مما يرجع فيه الى العرف
وبالجملة كما انه ليس لغير العبد من اموال المولى [illegible] كذلك ليس له ايضا [illegible] مالكية
العبد للارش للجناية وفاضل الضريبة وقد نطق بها صحاح الاخبار قلنا ليس مفاد تلك الاخبار
ثبوت المالكية الحقيقية والملكية الواقعية على حد مملوكية الاشياء بالنسبة الى الملاك بل لا
تدل على ازيد من ثبوت احكام المالكية تعبدا شرعيا فتحقيق ذلك يطلب من محاله وقد تلخص انه اذا
كان عدم وجوب الزكوة على القول بانه لا يملك لاجل زوال الملكية التي هي من الشروط كعدم اشتراط

المكلفية عن اشتراط الحرية بحيث يكفي اشتراط التمكن من التصرف عن هذا الشرط على القول بانه يملك ومن
المعلوم ان كل شرط لا بد ان يلاحظ حاله مع وجود سائر الشرائط فلست اشتريها في الالتزام بطلب المسئلة وقد وقع
ثمرة كثيرا في غير المقام فيكون اشتراط الحرية لعدم انفكاك العبودية عن فقدان بعض الشروط المعتبرة
كالملكية وعدم الحجر والاتيان ثانيا باشتراط الحرية لاتباع النصوص الدالة على انه لا زكوة على المملوك
وان قلنا بانه يملك ملكا تاما مستقرا غير محجور فيه فهو شرط تعبدي ولو كان سائر الشرائط موجودة
كما سبق الى الاشارة وبهذا صرح بعضهم بعدة كون هذا الشرط تعبديا سواء قلنا انه يملك او احلنا
ذلك والتعبير بالاحالة يؤيد ما ذكرنا من الاستحالة اذ الظاهر ان المراد بالاحالة ما هو الامتناع العقلي
الذي عرفت تعرسه لا المنع الشرعي ضرورة ان مفاد الايات والاخبار الدالة على عدم قدرته على شيء انه ليس
له من الامر شيء ليس تشريع الحجر الشرعي عليه بل المنساق منها بعد التامل هو التنبيه على عدم قدرته على
شيء في الواقع مع قطع النظر عن الشرع وان كان العدة في اثبات الاستحالة ما عرفت من استقلال العقل
بامتناع اجتماع صفتي المالكية والمملوكية لانه على تقدير الاغماض عن حكم العقل بالامتناع يمكن الخدشة
في دلالة الادلة السمعية على عدم قابلية العبد للمالكية ضرورة ان مفادها التي هي نفي قدرته على شيء
كما تصدق على عدم المالكية تصدق على عدم قدرته على التصرف للحجر عليه ولو كان مالكا واما على القول
بانه يملك اما مطلقا كما عليه بعضهم او انه يملك خصوص بعض الاشياء مثل ما ملكه مولاه او ما حازه كالاحطاب
والاحتشاش او ما وهب له او ارش الجناية او فاضل الضريبة على اختلاف الاقوال فان قلنا بان الملكية المذكورة
متزلزلة وفي معرض الزوال نظرا الى ان المولى له انتزاع ملكيته وسلب سلطنته في كل حال ونقل ماله الى غير العبد
بناقل شرعي كنقل نفس العبد فاشتراط في وجوب الزكوة استقرار الملك وقلنا بان الملكية مستقرة الا انه
محجور عليه في التصرف شرعا فالحكم بعدم وجوب الزكوة عليه ايضا مما لا اشكال فيه لان التمكن من التصرف وعدم الحجر
من الشروط المعتبرة كما سبق وان قلنا بانه غير محجور عليه في التصرف فان ملكيته تامة مستقرة ولو في خصوص فاضل
الضريبة او ارش الجناية مثلا واما الاجماع المدعى على عدم وجوب الزكوة عليه فلا يمكن الاستدلال به في هذا المقام
لان من المحتمل قويا ان يكون هذا الاجماع من القائلين بانه لا يملك فلا مناص عن الحكم بعدم الزكوة من التمسك
بالاخبار الناطقة بها عن العبد وسنذكر شطرا منها والا فمقتضى القواعد التي بايدينا وجوب الزكوة على هذا
التقدير لانه بعد فرض الملكية التامة المستقرة وعدم الحجر وتحقق سائر الشرائط يكون المقتضي لوجوب الزكوة موجودا
والمانع مفقودا فوجب ان يترتب المعلول التام المركب منهما اثرها الذي هو وجوب الزكوة الا ان الاخبار دلت
على عدم وجوب الزكوة عليه منها ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس
على مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيء ومنها ما رواه ابن سنان عن ابي عبد
الله عليه السلام قال سأله رجل وانا حاضر عن مال المملوك اعليه زكوة فقال لا ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يكن له
من الزكوة شيء ومنها ما رواه ابن سنان هذا ايضا قال قلت له مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا قلت فعلى

سيده

سيده فقال لا لانه لم يصل الى السيد وليس هو للمملوك ومنها ما رواه اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله
ما تقول في رجل يهب لعبده الف درهم واقل واكثر فيقول له ان تزكيها اذا حال عليها الحول
قال لا الا ان يعمل له فيها ولا يعطى العبد من الزكوة شيئا ومنها ما رواه في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن
عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ليس على المملوك زكوة الا باذن من السيد ومنها ما رواه وهب بن وهب
القرشي عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام قال ليس في مال المكاتب زكوة واذا لم يجب في مال المكاتب زكوة
مع انه مالك على ما يقولون لم تجب في غيره الذي ليس الا مثله المشهور الاولوية وسيأتي التنبيه على
ذلك واما الجمع بين ما دل من الاخبار على انه لا يملك وما دل منها على انه يملك فالوجه فيه ان يحمل الملك
المنفي على الملك الحقيقي والملك المثبت على نوع من الاختصاص بان يقع التصرف من قبل غيره تصرفا مستقرا
ولم التصرف في حياته لمولاه لا انه ملكه حقيقة ويحصل القائل بعدم وجوب الزكوة على العبد اما لعدم كونه مالكا
كما هو المشهور المنصور واما للحجر عليه شرعا وان كان مالكا عقلا وشرعا واما لعدم استقرار ملكيته وان
لم يكن محجورا عليه لان ملكيته في معرض الزوال في كل حال واما لمحض التعبد الشرعي وان كان الملكية مستقرة
نعم قد يمنع هذه الوجوه الاربعة المذكورة فيقال بوجوب الزكوة عليه بالتقريب الذي اشرنا اليه من وجود
المقتضي وعدم المانع وبيان ذلك انه يقال في منع الاول ان صالح التمسك على عدم الملك ان كان هو الاجماع
فهو مدعى في محل النزاع وان كان استحالة ان يملك عقلا فلا نسلم الاستحالة لامكان ان يكون مالكية المولى لكل الكية
[illegible] للعباد او على نحو آخر وان كان تلك الاخبار فهي معارضة بمثلها اخرى دالة على الملك مع ضعف سند
بعضها كرواية قرب الاسناد وفي منع الثاني بامكان ارتفاع الحجر عنه باذن المولى له في التصرف في ماله
كيف شاء وفي منع الثالث بامكان ان يرتفع الحجر [illegible] منضما الى امكان الاستقرار والاستقلال بتعويض من
مال السيد بالمنع من تزلزل الملكية مطلقا لان نقصان الملك اما من حيث بقاء الملك واما من حيث الحدوث
فالملكية مستقلة والاستقلال من حيث الحدوث كاف وما تزلزل من حيث الاستمرار بعد تسليمه فلا يمنع
لعدم الاستقلال من هذه الحيثية دليل وفي منع الرابع بما اشرنا اليه من تعارض الاخبار وعدم الشاهد
على الجمع المتقدم وعلى هذا فيبقى من القول بوجوب الزكوة عليه بالتقريب الذي اشرنا اليه من وجود المقتضي
وعدم المانع ولكن الانصاف ان غاية ما يتم بعض تلك الوجوه وان تطرقت الخدشة في بعضها فانه على الاختيار
من عدم ملكية العبد ينتفي الموضوع الذي يترتب عليه وجوب الزكوة ويتعين وجوبها على المولى حيثما
اجتمعت شرائطها لان مقتضى التعارض بين نقيضين هو انه اذا انتفى احدهما تعين ثبوت الاخر
فالمال الدائر بين العبد والمولى اذا فرض عدم كونه مالا للعبد يكون مالا للمولى لا محالة فيدخل المولى تحت
العمومات الدالة على وجوب الزكوة فوجوبها على السيد من فروع عدم ملكية العبد للمال كما صرح صاحب
الرياض وغيره واما على القول بانه يملك لكنه محجور عليه فلا زكوة لا على العبد ولا على السيد اما عدم الوجوب على
العبد فقد استدل عليه بوجوه احدها ما عرفت من كونه محجورا عليه ثانيها الاخبار الدالة على نفيها عن العبد

وقد تقدمت ثالثتهما خصوص موثقة وصحيحة الحميري بل ليس في مال المكاتب زكوة وعبد الله بن سنان نفيها عن
المكاتب يقتضي نفيها عن غيره بالاولوية واما عدم الوجوب على السيد فقد وقع الاشارة اليه في موثقة اسحاق
الشاعدم وجوبها عليه ثالثتها ما علم المنتهى من ان المال للغير كما هو المفروض ولا يجب على انسان
ان يزكي مال غيره ثالثتها ما مر في خبر ابن سنان من قوله قلت له مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا قلت
فعلى سيده فقال لا لانه لم يصل الى السيد وليس هو للمملوك وما ورد عليه بالمنع من دلالة الخبر المذكور
على المطلوب بل دلالته على خلافه اظهر لان قوله وليس هو للمملوك صريح في عدم تملك العبد لما في
يده والكلام انما هو على القول بانه يملك كما ان تعليل نفي الوجوب على المملوك بعدم كونه ماله لا يدل
على عدم كونه مال السيد لان ظاهر الخبر على ما شهد به تعليل بعدم تمكنه فالاولى حمله على الوصول والاستناد
عدم الزكوة الى عدم التمكن من التصرف فيه ايضا بعد تعليل عدم وجوبها على العبد بعدم كونه له بتدقيق
فيه ولانه على الخبر تقييد بكون المال للعبد كان على العبد زكوة والمقصود هنا عدم وجوب الزكوة عليه وان
كان ماله ملكا له في المسئلة قولان آخران احدهما ما يحكى عن المعتبر من وجوب الزكوة على السيد على القول
بانه يملك لان المال له وله التصرف فيه كيف شاء وهذا التعليل ظاهر في ابتنائه على الملكية المستقرة وعدم
الحجر عن التصرف وظاهر ان الامر كما ذكر على هذا التقدير ولعله يخرج هذا الحكم اما على مقتضى القواعد
مع قطع النظر عن الاخبار او على عدم حجية الاخبار المذكورة لتعارضهما والامر المعلوم ان التعليل المذكور
اجتهاد في مقابلة النص ثانيهما ما حكي عن ظاهر التحرير من القواعد من وجوب الزكوة في هذا المقام على السيد
لان المال المذكور مال مملوك لا لاحدهما فلا يسقط الزكوة عنهما معا ولانه مال ممنع لشرائط وجوب الزكوة
فاذا لم يجب على العبد وجب على المولى ولا يخفى ما في التعليلين لان المفروض ان المال ليس للسيد فلا
معنى لوجوب زكوته عليه بل على تقدير عدم الحجر على العبد كان زكوته على العبد لا على المولى مع ان الخبر
المتقدم صريح في نفي وجوب الزكوة على السيد فكيف يسوغ الاجتهاد في مقابلته بما لا يقتضيه القواعد ايضا
واما على القول بالملكية المتزلزلة واشتراط الاستقرار فيها فالحكم على حذو ما سبق من عدم وجوب الزكوة لا
على العبد لتزلزل ملكه ولا للاخبار المتقدمة ولا على السيد لعدم كون المال له والخبر المتقدم ثم ان ظاهر
النص والفتوى في كل مقام حكمنا بعدم وجوب الزكوة على العبد عدم الفرق في ذلك بين اذن السيد في التصرف
مطلقا او في اداء الزكوة وعدمه اما على القول بعدم مالكيته فظ لان اذن السيد لا يجدي في وجوب الزكوة على
العبد بعد فرض عدم كونه ذا مال نعم لو اذن له في اخراج الزكوة الواجبة على المولى كان مجديا في جواز اخراجها
من قبل المولى لا في وجوبها عليه وهو ظاهر واما على القول بالملك مع تزلزله او الحجر فلان اذن المولى
لا يوجب الاستقرار ولا الاستقلال الموجب لوجوب على العبد زكوة والمفروض ايضا ان الشارع نفى الزكوة منه
على المتصف بالاطلاق وتقييد ذلك بعدم الاذن يحتاج الى الدليل والاصل ايضا عدم وجوب الزكوة عليه
وهو ايضا مقتضى الاستصحاب فيما تاخر الاذن عن تملك المال وفاقا لكثير من الاصحاب كما يظهر من الدروس

والبيان وغيرهما وحكي عن بعض تقييد الحكم المذكور بعدم الاذن محتجا بان المانع انما هو الحجر او التزلزل
مرتفع بالاذن وعن رفع الولاية عن ماله وتخليته بين العبد وماله فيكون المقتضي لوجوب الزكوة موجودا والمانع
مفقودا او بقوله في حديث قرب الاسناد المتقدم ليس على المملوك زكوة الا باذن مواليه وانت خبير بان الاول انما
انما يتم لو كان سبب عدم وجوب الزكوة عليه منحصرا في الحجر والتزلزل وقد عرفت انه على تقدير الاستقلال
والاستقرار لا زكوة عليه ايضا للاخبار المتقدمة وعن الثاني بضعف سند الحديث بعبد الله بن الحسن وضعف
الدلالة لان متعلق الاذن كما يحتمل ان يكون هو اخراج العبد الزكوة عن نفسه يحتمل ان يكون هو اخراج
الزكوة عن المولى كذا قيل فتامل فرع لو ترك المولى في يد العبد مالا لينتفع به فهل يجب زكوته على العبد لعدم
وجوبها على السيد لانه قيل بالوجوب لانه مال ممنع للشرائط ولم يخرج عن ملكه ولا عن تمكنه من
التصرف فيه وقيل بالعدم لتمكنه من التصرف فيه بعد رفع اليد عنه كذا قيل وان المراد بعدم تمكنه من التصرف
ان كان عدم التمكن من جهة المروة والوفاء بالعهد فلا ينفع في عدم جواز التصرف فيه شرعا وان
كان بعدم القدرة لا من هذه الجهة فهو خروج عن المسئلة فالقول الاول اوفق بالقواعد ثم تدل على عدم
وجوب الزكوة عليه صحيحة ابن سنان المتقدمة الصريحة في نفيها عن السيد معللا بعدم وصول المال
الى السيد نظرا الى ان التعليل المذكور فيها لا يوجب تخصيص الاستغناء بصورة عدم التمكن لجواز ان يكون
المعنى لانه لم يعد وصلة للسيد ولا ينتفع هو به من حيث تركه للعبد بل هذا هو الظاهر من التعليل المذكور
كذا قيل والتعلق عن تامل ثم ان مقتضى اطلاق النصوص والفتاوى عدم الفرق فيما ذكرناه من عدم وجوب
الزكوة على العبد بين القن والمدبر والمكاتب وام الولد الخبر المكاتب فالحال فيه على ما عرفت من عدم
وجوب الزكوة عليه على الاطلاق واما المكاتب فان كان مشروطا او مطلقا ولم يؤد شيئا فالحال
فيه ايضا على ما سبق من عدم الزكوة عليه كما هو المعروف من مذهب الاصحاب على ما صرح به في كذا سواء
كان السبب في ذلك عدم كونه مالكا ام كونه محجورا عليه في غير جهة الاكتساب ام كونه مالكا ناقصة
تو جهة من اول الامر بضعف النقصان ام غير ذلك مما عرفت في القن والقول بالوجوب على تقدير الملك
وعدم الحجر يأتي هنا ايضا وجوابه ما مر واما على المختار من الاستدلال على عدم وجوب الزكوة عليه بانه
ممنوع من التصرف الا بالاكتساب فلا يكون ملكه تاما فمبني على تقدير تسليمه الملك للزكوة عليه ايضا للاخبار
المطلقة النافية لوجوب الزكوة على العبد فانها تشمل باطلاقها المكاتب المشروط والمطلق الذي
لم يؤد شيئا والمنصوص موثقة ابي البختري من قرب الاسناد ليس في مال المكاتب زكوة ومن هنا ينظر في ذلك
في الدليل المذكور الا انه ضعيف سند هذه الرواية ايضا على ما اشرنا اليه ولنختار وجوب الزكوة
عليه على تقدير وجوبها على غير المكاتب على القول بالملك بالاولوية وقد عرفت ان المانع من وجوب الزكوة لا
ينحصر في انتفاء الملك ولا يكون المانع هو الحجر او نقصان الملك بل على المختار من عدم قابلية العبد للملك
بالحر يلتبس بان الموجب لعدم وجوب الزكوة عليه كونه لا يرق فالمكاتب ايضا كالعبد مع كون اصل المكاتب

على خلاف القواعد الشرعية وان دل الاية على شرعيتها الان وتبع بعض المال عوضا عن البعض الاخر
مع كون الكل ملكا طلقا للمولى خارج عن الاية ومخرج الصلاحية للمالكية وللخروج عن ربقة العبودية لا
بحدوث المالكية الحقيقية الفعلية نعم لا يبعد ان يقال بوجوب الزكوة عليه على القول بانه يملك لو قلنا
انه محجور من التصرف فيه بغير جهة الاكتساب ذاتي والمكلفية لما بيته عليه فتامل واما المكاتب الذي ادى
بعض مال الكتابة وتحرر منه بقدره فلا اشكال في وجوب الزكوة عليه في نصيبه ان بلغ النصاب لانه
كالاحرار ما ملك بالاستقلال بدون حجر فيه بعد تحقق العوض كما يندرج فيهما الاحرار قوله شرط في الملك
شرط في الاجناس كلها الا بدان يكون تاما فلو وهب له نصاب لم يجر في الحول الا بعد القبض هو الشرط الثالث
وهو معتبر في الاجناس الزكوية كلها فانه من الشروط العامة وادعى على ذلك في المعتبر اتفاق العلماء مسلا ان
وجوب الزكوة مشروط بملك النصاب وربما اورد على هذه العبارة بان الملك ماخوذ في معنى الزكوة لانها
حصة من المال فلا معنى لجعل الملك شرطا واجيب عنه بان اشتراط الملك توطئة لاشتراط التمامية بعض اوصاف
الملك كالتمامية وذكر الجنس توطئة للفصل شايع وانها الكلام او بان الغرض هو التنبيه على عدم كفاية
جملة من الاختصاصات التي لا تعد في الشرع ملكا كالمال الذي يحصل للحيل ويحتمل التصرف في السنة بدون
ان ينتقل اليها بناقل شرعي وكالمال الذي يصح التصرف فيه بالاباحة الحاصلة من قبيل المعاطاة على القول بعدم
افادتها الملك ونحو ذلك من الاختصاصات التي ليست من قبيل الملكية وان كانت قد يسامح عرفا في اطلاق المال
او الملك عليها وقد يقال ان مناط الايراد انما هو عدم صحة اطلاق اسم الشرط على الملكية ههنا والحال انها داخلة في
معنى الزكوة والوجه في الجواب ان يقال انه اذا كانت الزكوة لعطا جزء من الملك كان وجود الاعطاء فرع عرض
المال الاخرى منه لانه متعلق الاعطاء فيكون وجود المال شرطا في تحقق الاعطاء وعلى كل حال فمقتضى الشرط
المذكور عدم وجوب الزكوة على احد فيما لا يملكه وهو من الضروريات كيف لا ووجوبها على غير المالك بعين
وجوبها على المالك يوجب تثنية الزكوة في المال الواحد في الحول الواحد وقد دل الاجماع والاخبار على
خلافه ومن هنا ادعى الاجماع على الاشتراط المذكور جماعة من الاصحاب كما في المعتبر والذخيرة وغيرها مضافا الى
ان الاصل عدم الوجوب ايضا على تقدير الشك في ذلك [illegible] لان ابتناء [illegible] في صحيحة الكاهلي فانما الزكوة
على صاحب المال [illegible] على من [illegible] منها فكنه لا يجب الزكوة الا في ماله ومع الجملة اشتراط اصل
الملك مما لا شبهة فيه انما الاشكال والكلام في اشتراط صفة التمام كما اشترطها جماعة من الاعلام كالعمدة
والعلامة في جملة من كتبه والشهيد في البيان واضرابهم [illegible] فان ذلك لا يخلو عن اجمال لان تمييز المراد
من تمامية الملك وتصحيح ما فرعوا عليه من التفريع الاتية واثبات الدليل على اعتبار هذا الشرط والجمع بين
كلمات الاصحاب مع تفرقهم بين التمامية والتمكن من التصرف فيحتاج الى التنقيح فنقول ان تمامية الملك يحتمل
وجوها احدها ما يراد في الشرط الاتي اعني التمكن من التصرف كما يظهر ذلك من الشهيد في البيان حيث
قال في تعداد الشرائط ومن كون الملك تاما وفسره بتمكنه من التصرف والموانع ثلثة الوقف والنذر والغيبة

ويظهر

ويظهر ذلك من المعتبر ايضا ثانيها ما احتمله بعضهم من تمامية السبب المقتضي للملك ثالثها ما احتمله بعضهم ايضا
من ارادة عدم التزلزل واعترض على ارادة بعض هذه المعاني لعدم خروجه عن بعض الشرط الاتي كالمعنى
الاول الذي هو عين اشتراط التمكن من التصرف وعلى البعض الاخر بعدم الاثمية من التفريعات التي ذكروها
على هذا الشرط ويمكن ان يقال ان معنى التمام امر واحد يشمل المقابل للاختصاص والمقابل للتزلزل لمعاني ان
للملكية لها مراتب يتصف كل مرتبة منها بالتمام في مقابلة المرتبة الناقصة والمتزلزلة فقد يطلق
التمام على ما يقابل الملكية الناقصة وعدم التمام اما من جهة عدم تحقق العلة التامة للملك بان تحقق
السبب الشرعي للملك ولم يتحقق بعض ما يعتبر فيه من الشروط الشرعية كما في الباعث الاصلية فان الملكية
وان كانت حاصلة في نظر العرف بمجرد تحقق السبب فيها لكنها غير تامة لكون الانتقال الى اصل الملك في
نظر الشرع والاطلاق العرفي مسامحة فيظهر مخرج باشتراط اصل الملك وقد يطلق على ما لم يكن متزلزلا
ويكون التمام عبارة عن استقرار الملك ثم ان التزلزل في الملك تارة يكون من حيث الابتداء كما في
الفضولي فان الملكية الحاصلة بعد البيع متزلزلة من اول الامر لاحتمال ان يجيز المالك فتستقر وان
لا يجيز فلا تستقر وكما في الوصية بعد الوفاة وقبل القبول على القول بكون القبول كاشفا عن النقل من
حين الموت واما للموصى من قبل الوفاة فيخرج باشتراط الملك لوضوح ان الوفاة ناقلة لا كاشفة اذ
لا ملكية قبل الوفاة للموصى له قطعا وكما في الهبة قبل القبض بناء على كاشفية القبض وامثال ذلك
واخرى من حيث الاستمرار كما في البيع المشتمل على الخيار فان الملكية على ما هو المشهور يحصل بمجرد العقد
وعدم مدخلية انقضاء زمن الخيار فيها الا بعد الاستقرار وان كانت حاصلة الا انها في زمن الخيار متزلزلة
من حيث البقاء لاحتمال الفسخ في كل حال من الاحوال والازمان واما بناء على ما عليه الشيخ من توقف
حصول اصل الملك على مضي زمن الخيار فيخرج ذلك من اشتراط اصل الملك ويكون عدم الزكوة مستندا
الى عدم تحقق الملك كما ان عدم الزكوة على المشهور مستند الى عدم استقرار الملك ثم بناء على المشهور
ان قلنا ان من عليه الخيار لا يمنع من التصرف في المبيع كما عليه جماعة فلا بد من وجوب الزكوة بعد
اجتماع سائر الشرائط لانه مال مملوك مستقرا وغير محجور فيه وان قلنا انه ممنوع من التصرف فيه فلا
زكوة لانتفاء التمامية هو المشهور وهذا الكلام فيما اذا اشترى نصابا واشترط الخيار الى مضي
زمان معين فانه على ما بناه الشيخ من توقف الملك على مضي زمن الخيار يخرج ذلك باشتراط الملك
ويكون عدم الزكوة ح لنفي الملك واما على ما بناه الجماعة من تحقق الملك بمجرد العقد فان قلنا ان
من عليه الخيار ممنوع من التصرف اما مطلقا او في خصوص التصرفات المتلفة كما هو المشهور فيكون عدم وجوب
الزكوة لعدم التمكن من التصرف وان قلنا بجواز التصرف فلا بد من الالتزام بوجوب الزكوة لوجود المقتضي
وعدم المانع ثم ان من جملة ما يخرج بصفة تمامية الملك الغنائم قبل القسمة ان قلنا بتحقق الملكية بمجرد الغلبة والفتح لان المسلمين لا يتمكنون
الا بعد تحقق الحيازة المتوقفة على القسمة فانتفاء الزكوة الى عدم الملكية اوضح واكثر الادلة

من التصرف فيها قبل القسمة واما ان قلنا بتحقق الملكية بعدم

الشرعية على قسمها بعينه وكونها غير متعدية الى غيرهم لا يدل على كونها ملكا لهم اذ لعل ذلك يكون حكما تعبديا
ويكون الملكية متوقفة على القسمة واما الفروع التي فرعوها اخراجها على اشتراطها التمام فمنها ما افاده
المصنف بقوله فلو وهب له نصابا لم يجر في الحول الا بعد القبض فان الملكية وان كانت حاصلة بمجرد
العقد الا ان استقرارها موقوف على القبض بناء على كون القبض كاشفا عن الملكية واما على تقدير كونه
ناقلا فيكون خروج ذلك لعدم الملك لا لانتفاء التمامية ومنها ما ذكره بقوله وكذا الوصية لو اعتبر الحول بعد
الوفاة والقبول لكن ذلك خارج باشتراط الملك اذ لا شبهة في ان الموت ناقل لان المال حال الحيوة ملك
الموصي منها ما قرائه ولو شرط البايع او هما خيارا زائدا على الثلثة يبني على القول بانتقال الملك
بالعقد او بعد مضي الخيار وتعرف انه على مذهب الشيخ يخرج ذلك باشتراط الملك لانه يرى توقف
الملك على مضي زمان الخيار وانه على مذهب المشهور من حصول الملك بمجرد العقد يكون ممنوعا عن التصرف
ومنها مسئلة الانتقال قبل القبض ومسئلة الغنيمة قبل القسمة وقد عرفت انهما لفيهما وكذا الحال
في نذر الصدقة فانه ايضا لا يخرج باشتراط الملك ان كان من باب نذر النتيجة اعني فعل الصدقة واما ان
كان من باب نذر الغايات اعني كونه متصدقا به ففيه اشكال وخلاف سيأتي ويمكن ان يوجه اخراج
جملة من هذه الفروع بقيد التمام مع وضوح خروجها باشتراط الملك بما ربما يستشعر من الاشارة المذكورة من توهم
كفاية سبب الملك في وجوب الزكوة نظرا الى صدق الملك عرفا وان هذا الاطلاق العرفي ليس حقيقيا
بل مجاز شايع ثم ان الدليل على اشتراط هذا الشرط اعني تمامية الملك بمعنى عدم تزلزله امور احدها الاجماع
المنقول وذكره غير واحد منها اشتراط في وجوب الزكوة تمامية الملك ملاحظا النقص المشترك من تصرفه
تسلط الغير وعدم قرار الملك فلا تجب الزكوة في المغصوب ولا الغائب ولا المجحود بغير بينة ولا المرهون ولا
المدفون مع جهل موضعه [crossed out] علمائنا اجمع انتهى وثانيها ان المتبادر من الملكية المعتبرة بالنص
والاجماع هي الملكية التامة وثالثها انها ان تزلزلها في التمكن من التصرف فهو يمنع من اخراج الزكوة من
اخراج الزكوة من هذا المال لانه تصرف فيه وكذا من غيره اذ لا معنى لوجوب زكوة مال على غير ذلك
المال الخروجية الزكوة فتعلق بالعين واعترض على الاول مضافا الى المنع من حجية الاجماع المنقول
بعدم دلالته على اشتراط التمام بمعنى عدم التزلزل كما هو الظاهر وعلى الثاني بالمنع من التبادر ولو سلم فمن
ان الحيوان قبل انقضاء الثلثة ملك للمشتري وكذا ما للبايع فيه خيار العيب وخيار تاخير الثمن وكذلك
الموهوب قبل القبض وعلى الثالث بمنع كون التزلزل منافيا للتمكن من التصرف ولهذا وقع الخلاف
فيه لانه تجوز نقل المبيع في زمن الخيار بعض متاخري المتاخرين فلقائل ان يقول بالمنع من انه شرط
في وجوب الزكوة التمكن من هذا النوع من التصرفات ويطالب بالدليل عليه فان الذي يثبت مما سلف
اشتراط التمكن من جميع انحاء التصرفات فان قلت اعطاء الزكوة نقل الملك الى الفقير فاذا لم يتمكن
المشتري مثلا من نقل الملك فكيف يجوز له اعطاء الزكوة قلت لا نسلم ان اعطاء الزكوة نقل الملك

الى الفقير

الى الفقير وانما هو تعيين لمال الفقير والناقل للزكوة هو الله سبحانه فهو بالاعطاء يعين ما انتقل الى الفقير
كما افاده صاحب المستند ره وهو من النافين للاشتراط المذكور ويمكن ان يقال ان المراد بتمامية الملك بقرينة
الفروع المتفرعة عدم القصور في اصل الملكية وبالتمكن من التصرف فيما سبق عدم القصور في الملك في
التصرف ويكون القصور من جهة غيبة الملك فلانه يعتبر قبل القبض بناء على كونه شرطا لصحتها لا تجب
الملك كما صرح به جماعة كما في التذكرة ونهج المحصل الذي هو الجزء المتقن الاجماع ويكون الفرض من الشرط
المذكور هو الشرط المعتبر من ان العلة التامة للملك غير حاصلة في تلك الفروع وان حصل السبب الشرعي
للملك مع عدم تحقق ما يعتبر في حصوله غير كاف في حصوله ولا تفرقه في ذلك بين الملكية الجائزة و
اللازمة المتزلزلين في اصل الملكية لان اللازم والجائز ليسا من مقومات الملك وهما من
الاحكام الشرعية ولهذا صح اجراء الاستصحاب فيها ولو ان منعه بعضهم فالملك اللازم ما لا يقبل من سبب
غير قابل للزوال والملك الجائز ما تسبب من سبب قابل للزوال فكلما يكون شرطا لاصل الملك يخرج بقيد
الملك كالهبة قبل القبض على مذهب المشهور وما يكون للملك شرطا لاحقا يخرج بقيد التمام كالوصية
بعد الوفاة وقبل القبول فان القبول في الهبة كاشف والمعتبر في الوصية ناقل على المشهور فلا يكاد
اشتراط التمام ليس سببا للتامل قوله ولو نذر في اثناء الحول الصدقة بعين النصاب انقطع الحول
لتعينه للصدقة فرع المصنف كغيره على اشتراط التمكن من التصرف مسئلة نذر الصدقة نظرا الى ان النذر من
جملة ما يوجب نقصان الملك قال في المسالك في شرح العبارة المراد انه نذر ان يتصدق به فانه يسقط الزكوة
وان بقي على ملكه الى حين الصدقة لتعينها بالنذر فيكون ممنوعا من التصرف فيه بغيرها والحق ان ما له
حمله عن حكمه بالنذر محجور عن ملكه انتهى قلت هذه المسئلة من المسائل المعروفة بالاشكال وقد
استقصى الكلام فيها جمال المحققين في تعليقاته على الروضة وكتاب العتق وتوضيح القول فيه ان ذلك
يقع في مسئلتين احدهما في نذر المبادي كما اذا نذر ان يتصدق على ان يبيع ما زيد ما اعتق عبدا ان جاء
زيد وشفي غيره مما كان المنذور فعلا من افعال المكلف لا غاية للفعل وثانيتها ثاره والاخرى في نذر
شيء من الغايات كما اذا جعل متعلق النذر صيرورته صدقة او كالكتاب وتمام امثال ذلك اما
المسئلة الاولى فتوضيح القول فيها انه لا اشكال في انحلال اصل النذر اذا انتفى المحتمل بوجود المانع
منها مفقود فيكون مشمولا للعمومات انما المعتبر بالمحذر لكن يبقى الكلام في ان نذر المبادي هل يوجب
انقطاع الحول بمعنى انه هل يجب عدم التمكن من التصرف ليترتب عليه انقطاع الحول ام لا ان القدر الاصل
انما هو تخصيص العمومات الخ كلما تحقق المنع المذكور انقطع الحول فنقول النذر المذكور اما ان
يكون مطلقا او يكون معلقا كما لو قال جعلت ان اعتق عبدا ان رزقني الله ولدا وعلى الاول اما ان يكون
موقتا كما اذا نذر الاعتاق يوم الجمعة او غير موقت كما لو نذره بدون تعيين وقت وعلى الثاني اما
ما يقابل التعليق واما يقابل التقييد فلا مجال لان يقال ان التوقيت ينافي الاطلاق وان تقسيم المطلق

[margin notes:]
عليه
الا ان يبيعها او يصيرها صدقة
التي هي ان التزويج او جب المنع من التصرف حتى يترتب عليها الكبرى

الى الموقت وغيره وتقسيم للشيء الى نفسه والى غيره اما الموقت فلا اشكال في انقطاع الحول به
ضرورة كونه غير متمكن من التصرف في المال بعد النذر المفروض تحقق شرطه او سياتي ان اشتراط التمكن
من التصرف مما قام عليه الاجماع واما غير الموقت فالحكم فيه مثل الموقت لما ذكر بل لنا ان نقول ان كونه مانعا
من التصرف اولى من كون الموقت مانعا فانقطاع الحول في النذر المطلق بكلا قسميه مما لا اشكال
في انطباقه على القواعد وعدم خفاء فساد عدم الاستحباب حينئذ واما المعلق فنفي انقطاع الحول به مطلقا
لانه موجب لعدم التمكن وعدمه مطلقا لانتفاء الحجر واصالة بقاء التمكن او التفصيل بين ما اذا قصد
ابقاء المال فينقطع الحول وبين ما اذا لم يقصد فلا ينقطع وجوه بل اقوال اقواها اوسطها لان
المنافي للنذر المذكور عرفا انما هو الالتزام بابقاء المال المعين المعلوم ان الا فرضنا النذر و
قبل حصول المعلق بعد في العرف خلافا لهذا نعم من باع ما نذر ان تصدق به على الفقراء معلقا على مجيء
المسافر ولا يصغى الى اعتذاره بعدم تحقق المعلق بعد وتوهم ان المراد هو التصدق على تقدير بقاء المال
وان بعد الاتلاف لا شيء هناك يحتج به التصدق لان الحكم يرتفع بارتفاع موضوعه وان الحنث لا يتحقق
الا بعد تحقق المعلق وبقاء المال اذ لا يحصل الحنث الا بعد حصول ذلك الشيء كما هو ماخذ القول
بعدم الانقطاع على الاطلاق فخبر المنع والبيع وضوح صدق الحنث عرفا بمجرد الاتلاف ولو قبل حصول
المقصود لما اشرنا اليه من ان الالتزام بالشيء على تقدير حصول امر كما هو مفاد النذر المعلق يستفاد عرفا منه
الالتزام بابقاء متعلقه لذلك الشيء الى زمان حصول المعلق عليه وبعد تصرفه فيه قبل مجيء ذلك الزمان
نقضا لذلك الالتزام منافيا له الا ترى انه لو عاهد اثنان على ذبح شاة مثلا على تقدير مجيء مسافر
ثم باعها احدهما قبل مجيئه يعد نقضا لذلك العهد بل يعد ذلك ان التصرف فيه مناقض لذلك التعهد
الشرطي عقلا ايضا اذ لا يعقل الالتزام بالشيء على تقدير مع الاتلاف قبل ذلك التقدير نعم لا تنافي مع
عدم ترتيب اثار الملتزم نظرا الى اصالة العدم لكن عدم منافاة التصرف مع عدم ترتيب احكام الملتزم لا
يوجب عدم ترتيب اثار الالتزام ومن هنا يظهر ان القول بجواز التصرف قبل حصول المعلق عليه وهو زمان الشك
في حصوله وعدم العلم بما ينتهي اليه الحال تمسكا باصالة عدم الحصول ناش عن غفلة وذهول لان التصرف المذكور
وان لم يكن منافيا لاثار الملتزم لكنه مناف لاثار الالتزام بل اصل هذا الالتزام عند التامل التزام بالشيء على
تقدير علم العلم بعدم بان التعليق انما يكون حال الجهل بوقوع ذلك التقدير والا فمع العلم بعدم الوقوع لا
فائدة في التعليق والالتزام بل التعليق مع العلم بالعدم التزام كما في قولك لله علي ان تصدق بهذا المال لو صار
هذا الميت حيا هذا كله فيما اذا تعلق النذر بامر معين واما اذا تعلق بكلي ثم عين الناذر في شيء معين فهل
حكمه حكم المعين من اول الامر في كونه موجبا للحجر من التصرف فينقطع به الحول اولا لان كلام الشهيد هو
الحكم بكونه مثل المعين من اول الامر وملحقا به لعدم الفرق ولكنه لا يخلو عن اشكال اذ لا دليل على الالحاق
ولا مسلم كون التعيين والاختيار موجبا للتعيين ثم يمكن ان يوجه بناء على القول بانه موجب للتعيين بما ذكره في نظيره

من رواية ولا تزر على ان الهدي لو ضل او غاب بعد صاحبه يجب التقليد والاشعار يسقط عنه التكليف بالهدي مع
وجوب مثل كل من وجده ان يذبحه ويعلق عليه رقعة مكتوبا فيها هذا هدي وظاهر ان المناط في الباب
واحد لان الهدي الواجب عليه كل كما في المقام وقد دلت الرواية على انه بتعيين يتعين المكلف اياه في
خصوص المعقود ثم ان ما ذكرناه انما هو فيما اذا كان التصرف منافيا للالتزام واما اذا لم يكن منافيا له كما
اذا تسبب لانتفاء الشرط باختياره على وجه يكون التصرف رافعا لموضوع النذر كما اذا نذر ان يتصدق بالف
درهم على الفقراء على تقدير مجيء زيد عنده ثم التمس من زيد ترك المجيء اليه او جامع اذ نذر وطئ الجارية
على تقدير حصول امر ثم باعها قبل حصول ذلك الامر فالظاهر ان مثل هذا لا يعد منافيا للالتزام لانه لم يقع
المعلق عليه حتى يعد الترك المذكور مناقضا للالتزام وعلى هذه الصورة ينزل الصحيحة صحيحة ابن مسلم
عن احدهما ع قال سالته عن الرجل تكون له الامة فيقول يوم ياتيها فهي حرة ثم يبيعها من رجل ثم يشتريها
بعد ذلك قال لا باس بان ياتيها قد خرجت عن ملكه فان بيع هذه الامة ليس مناقضا للنذر المذكور
كما اذا قتلها او قطع انثييه ونحو ذلك مما يزول معه المحل الموجب لاخلال النذر ولا ملازمة فيما نحن فيه
التصرف في النذر المعلق قبل حصول الشرط فيما اذا كان التصرف مناقضا للالتزام حتى يكون حجة على العلامة
وفخر المحققين حيث ذهبا الى جواز التصرف في المنذور كما اعترض عليهما الشهيد لان مورد الخبر هي
الصورة التي اشرنا اليها ومراد الفاضلين هي الصورة التي لا يعد التصرف نقضا للالتزام او مطلقا فلا تنهض في
عدم الجواز في الصورة المذكورة وملخص المقال في هذا المبحث انه لا اشكال في حجر ولا في وجوب ابقاء
متعلق النذر في غير ما عرفت استثناؤه ولا في تحقق الحجر من التصرف المستلزم لانقطاع الحول الموجب
لعدم وجوب الزكوة ولا في عدم وقوع المتعلق الا بايجاد سببه الشرعي الذي هو متعلق النذر كالبيع و
العتق ونحوهما لان قضية اندراج النذر المذكور تحت العمومات الدالة على وجوب الوفاء بالنذر هو ذلك
واما المسئلة الثانية اعني نذر الغايات فيقع الكلام فيها تارة من حيث الصحة وعدمها واخرى من حيث ان
مقتضاه بعد الصحة ماذا اما الكلام من الجهة الاولى فمحصله انه في صحة نذر الغايات اشكالا او خلافا والاقوى
الصحة وما هو محل الاستدلال وسياتي بيان الاحتجاج على ذلك ومحل البحث هنا ان الغايات انما تتوقف على الاسباب
الشرعية كالنكاح والطلاق والوقف ونحوها هل يكفي في تحقق تلك الغايات من دون افتقار الى ايجاد
اسبابها الخاصة حتى انه لو نذر صيرورة درهم معين صدقة خرج عن ملكه وصار ملكا للفقير قبل ان يسلم
اليه ولم يحتج بعد الى ايجاد اسبابها الشرعية كما في نذر المبادي او لا يصح نذر الغايات من اصله
فنقول ان المحكي عن جماعة المحققين هو الحكم بعدم الصحة وعلل بوجهين الاول ان متعلق النذر لا بد و
ان يكون فعلا مقدورا للناذر حتى يصح ان يكون موردا للامر بوجوب الوفاء وصيرورة من الاحكام الشرعية وظاهر
ان صيرورة المال مبيعا او كون الزوجة طالقا او الملك وقفا او صدقة او العبد حرا ونحو ذلك ليست
من قبيل الافعال الصادرة من المكلف لا ابتداء ولا توليدا بل هي اوصاف خارجية للاعيان الخارجية او

اعتبارية منتزعة منها فان غاية الشيء من العوارض الخارجية عن قدرة المكلف فلا يصح تعلق النذر بها لعدم
مقدورية ما لا يعقل الالتزام بكون الشيء متصفا بتلك الاوصاف مع صحة الا كالالتزام بكون الشيء متصفا
بتلك الاوصاف اسود او طويلا او حلوا او نحوها من الاوصاف التي لا يكاد يتصور الالتزام بها بمعنى من معاني الثاني
انه على تقدير ان يكون لتلك الغايات معنى نقول ان هذه الغايات شرعية لها اسباب محصورة في الشريعة كالبيع
والعتق والنكاح ونحوها فكون الشيء مبيعا لا يتحقق الا بايجاد سببه الذي هو عقد البيع وكون العبد حرا
لا يوجد الا باحداث سببه الشرعي الذي هو انشاء العتق وهكذا ولم يثبت كون مجرد النذر كافيا في حصول
تلك الغايات في الشريعة والاصل عدم وقوعها وعدم ترتب آثارها عليه بعد ذلك الا ترى صحة تلك الغايات
وثانيا الغير واحد من الاصحاب بل ادعى بعضهم على صحة اطباق الخاصة والعامة على صحة الالتزام بالغايات
في الجملة وقد صرح في الاستعمالات العرفية بما لا يظهر فيه خلاف بينهم وانما الخلاف في انه هل يكفي مجرد الالتزام
بها في وقوعها او لابد من ايقاع صيغة اخرى تكون سببا شرعيا لحصولها وتدل على ان اصل الصحة مفروغ عنه
عندهم وان الخلاف في الانفعال الى ايجاد الاسباب عند حصول الشرط وعدم الاحتياج الى ايجادها فلو لم
في الدروس ولو علق العتق بالملك فهو لغو الا ان يجعله نذرا او عهدا او يمينا مع ان قال لله علي اعتاق
ان ملكته فلابد من صيغة وان قال لله علي ان هو حر ان ملكته ففي انعقاده الى الصيغة نظر من تصحيح الرواية
بالعتق ونطع المحقق باحتياجه الى الصيغة فلا يقع العتق في غير الملك ويضعف بالاكتفاء بالملك الضمني
كملك القريب انما يعتق انتهى وقول في الروضة في كتاب العتق بعد قول الشهيد ولا يجوز تعليقه على
شرط نعم لو نذر عتق عبده عند شرط انعقد النذر والعتق مع وجود الشرط ان كانت الصيغة انه ان كان كذا
من الشروط السائغة فعبده حر او نحوه فقرانه على ان اعتقه والمطابق للعبارة الاول لانه
العتق المعلق لا الثاني لانه الصادق ومثله القول فيما اذا نذر ان يكون ماله صدقة او لزيد او يتصدق به
بعطيه لزيد فانه ينتقل عن ملكه بحصول الشرط في الاول ويصير ملكا لزيد بخلاف الاخير فانه لا يزول ملكه
وانما يجب ان يتصدق او يعطي زيدا فان لم يفعل بقي على ملكه وان حنث ويتفرع على ذلك ابراؤه منه قبل
القبض فيصح في الاول دون الثاني انتهى وذلك في شرح قول المصنف ولو قال ان ملكتك فانت حر لم يعتق
مع الملك الا ان يجعله نذرا ما لفظه اذا علق عتقه على ملكه لم ينعقد العتق من وجهين وقوعه في غير
المالك وتعليقه على الشرط ويستثنى من ذلك ما لو جعله نذرا او في معناه كقوله لله علي اعتاقه ان ملكته فيجب
عتقه عند حصول الشرط لعموم الامر بالوفاء بالنذر ولا ينعتق بنفسه عند حصول الشرط لان العتق مشروط
بانتقاله الى ملكه فلو نذر عتقه بمجرد ملكه لزم العتق في غير ملك كذا استدل عليه المصنف واجيب بجواز الاكتفاء
بالملك الضمني كملك القريب آنا ثم يعتق هذا اذا كانت الصيغة لله علي ان هو حر ان ملكته ونحوه واما لو كانت
لله علي اعتاقه فلا اشكال في افتقاره الى الصيغة انتهى الى غير ذلك من كلماتهم الظاهرة في ان الخلاف
والاشكال في باب نذر الغايات انما هو في الافتقار الى ايجاد السبب عند حصول الشرط وعدم الافتقار اليه

في صحته

في صحته وعدم صحته الى المصنف في كلماتهم بعطي قبال علوي الى النذر المذكور باضمر فيه وان الالتزام بالغايات من
عرفي معقول بل يظهر منهم الاجماع على عدم الانفعال الى ايجاد السبب في بعض موارده كما في العتق اذا علقه على الملك
فان تعليل المصنف في بعض كتبه لبطلان العتق المعلق على الملك بانه لا عتق الا في ملك شاهد صدق على ان الوجه
في البطلان هو فقدان الشرط الذي هو الملك لا بطلان اصل النذر فيدل على صحته في غير مورد الملك
وهكذا الجواب عنه بان ذلك يرجع الى نفس الفعل ويصرف الى ايجاد السبب او بعد عن الملك آنا ما العتق
في الملك فان تصحيح النذر المذكور باحد من التاويلين كما هو مساق الجوابين يدل على صحة اصل النذر
اذ لا يصح تصحيح الباطل اذ القول بالبطلان في نذر الغايات باطل عندنا ولا يبعد من غير الجواب عن العرف الذين
بما تعقد الاشكال في المسئلة او الحكم بالبطلان فيها فنقول في الجواب عن الاول بوجهين احدهما ان
الغايات شرعا انما يكون لها اسبابا الا لكلفت الا ان بمجرد ذلك لا يوجب عدم المقدورية ضرورة امكان ايجاد تلك
الاوصاف بتوسط ايجاد اسبابها الشرعية من القدرة بعلة ان المقدور بالواسطة مقدور ولا يلزم في متعلق
النذر ان يكون فعلا ولهذا لم يلتزم بذلك احد بل القدر اللازم ان يكون امرا راجحا مقدورا فبعد كون الالتزام
المذكور مجالا شرعيا مندرجا تحت عموم الامر بالوفاء بالنذر لابد من ايجاد السبب من باب المقدمة وبعبارة
اخرى ان عدم معقولية النذر المذكور نظرا الى كون الالتزام بالاوصاف الخارجية كالالتزام بالاعيان
الخارجية في عدم المعقولية مبني على ارادة الالتزام بالاسباب الشرعية التي هي الافعال المقدورة ومن
البين ان الامر اذا دار بين ان يكون الكلام غلطا وبين ارجاعه الى محل صحيح تعين الثاني وهكذا فان
عدم معقولية الالتزام بالغايات لو سلم فانما هو فيما اذا اريد الالتزام بنفس الغايات ولو سلم فيما هو
ارادة الاسباب واما لو كان معنى الالتزام بها هو الالتزام بايجاد اسبابها فلا اشكال فيه قطعا ونعم ان
الصحة في المقام اول الكلام قد عرفت دعوى بالاطباق الاصحاب عليها وان اختلفوا في ان الغاية تقع
بنفس النذر او لابد فيها من ايجاد السبب وهو امر آخر بعد الفراغ عن اصل الصحة مضافا الى صحته
مدلول عليها بجملة من الاخبار ايضا على ما ستقف اليه ان شاء الله تعالى وثانيهما ان دعوى عدم معقولية النذر المذكور
ساقطة قطعا ولعله في الاستعمالات والعرف والمحاورات مما ترتب الآثار ويكون معنى الالتزام بكون
المال لزيد هو الالتزام بترتيب جميع آثار ملكيته لزيد على ذلك المال ويكون قوله علي ان يكون هذا المال
لزيد انشاء لهذا المعنى والالتزام بترتيب جميع آثار ملكيته لزيد لذلك معنى لا انتزاع ملكيته القابلة لترتيب
جميع الآثار عليها لان الملكية على ما صرح به ثاني الشهيدين في صيغة في العين منتزعة منها وهي كونها
بحيث يصح الانتفاع بها وبيعها او بعد صحة النذر المذكور وكونه معقولا يندرج تحت الادلة الدالة على
وجوب الوفاء بالعهود المعتبر عنها في الآية بالعقود ولا معنى لوجوب الوفاء بالالتزام المذكور الا ترتيب جميع
آثار الملكية الشرعية الناشئة من الحكم الكلي المستفاد من تلك الادلة في ايجاب الشارع الوفاء بمقتضى
منتزع حصوله صفة في العين هي من لوازم الملك وخواصه التي لا توجد في غيره ومن البين ان المعنى

الحكم

لان نذر الغاية

له
الاولى جعل ما هو الوجه الثاني علاوة
مصير القائل المصنف الى البطلان

فلله

المذكور كما يتحقق تارة بايجاد سببه وملزومه الذي هو فعل المكلف يتحقق اخرى بحكم الشارع بوجوب جميع لوازمه
وآثاره ووجوب ترتيب خواصه واحكامه من قبيل الثاني لان مقتضى وجوب الوفاء بهذا النذر ترتيب جميع
لوازم الملك وهي لا تنفك عن ملزومها الذي هو الملك تحقيقا لمعنى اللزوم فان النذر المذكور على ما اشرنا
اليه معناه ان الزمت بخروج المال عن ملكي ودخوله في ملك عمرو ولزمت السلطنة عليه عرفا فاذا حكم الشارع بامضاء
هذا الالتزام العرفي كما هو مقتضى ايجاب الوفاء به الى الامر ان ما التزم به الناذر يكون للمنذور له
متحقق ثابت في الشرع وهذا نظير الصلح الذي هو من اسباب الملكية قطعا فان معناه بعد التامل هو رفع
اليد عن المال ولا ريب في حصول الملك به وهذا المعنى الذي هو رفع اليد موجود في النذر المذكور فينتقل
من لوازم الملك الى الملك كالانتقال من الامر بالغسل او الاجتناب عن النجاسة الى نجاسة ما امر بغسله او بالاجتناب عنه
ويترتب عليه جميع آثار النجاسة من نجاسة ملاقيه مع الرطوبة السارية وبطلان الصلوة مع لبسه وحرمة
اكله او شربه ان كان مما يؤكل او يشرب وغير ذلك من الاحكام الشرعية وتحقيق ذلك بعد التامل في مجاري
الكلام تفقه على ابطال قول من يدعي بطلان النذر المذكور لان الاستحالة المدعاة قد عرفت عدم ورودها ببطلانه
عليه وان وقوعه وصحته في العرف والشرع مما لا خلاف فيه ولعل منشأ التوهم توهم كون المتعلق نفس
الغايات بشرط عدم ايجاد اسبابها وتعذر الاستحالة على هذا وان كانت ظاهرة الا ان النذر المذكور
المتعلق بالغايات قد يصدر حال الاطلاق وعدم التقييد بعدم الاسباب وظاهر ان هذا المطلق امر مقدور
ولو بتوسط ايجاد الاسباب ايجاد الاسباب المعقودة الواسطة
كالمقدور بنفسه وهذا القدر كاف في المقدورية وعدم كون الغايات من قبيل الافعال لا يضر في تعلقه بها
لان ايجاد الاوصاف بايجاد اسبابها بعد كونها مقدورة مما لا اشكال فيه غاية الامر كونها من الاوصاف
التوليدية لا الافعال التوليدية ومن ذلك يظهر ان متعلق النذر بعد التحقيق هو الاسباب وان كان في الظاهر
متعلقا بالغايات واما الجواب عن الثاني فيظهر ايضا مما حققناه فان مقتضى صحة النذر المذكور وجوب
ترتيب جميع آثار الملكية او الحرية او غيرهما عليه بحكم عموم وجوب الوفاء بالعقد واستكشاف تحقق
الملزوم الذي هو الملكية ليس الا لكون النذر المذكور من الاسباب الشرعية لحصول الملك في الجملة بمعنى انه
كالايجاب الصادر من الموجب في انه علة تامة لحصول لان حصول الملك في الواقع تابع للعادة بل الخاصة حسبما
يدل عليه الادلة الشرعية فان معنى الالتزام بكون الشيء كذا وان كان امرا واحدا معقولا في العرف الا ان
المتعلق ان كان مما لا يفتقر في وقوعه الى القبول يقع بمجرد هذا الانشاء كما في العتق وان افتقر الى
قبول من الغير فلابد من تعقيبه بالقبول كما في البيع والصلح وان افتقر الى القبض فلابد من تعقيبه به كما في
الهبة واحتمال حصول الملك القهري مدفوع بان سبب الملك القهري منحصر في الموت بل قيد على ما عرفت
نعم للغزالي ان كان العقد لا يعتبر فيه اللفظ الصريح كما في النكاح والطلاق على ما هو المقرر بينهم كما مرام
الاحتياط فيهما فلابد من ان يكون الانشاء المذكور بالالفاظ الصريحة ولا يكفي الكنايات والمجاز لعدم كون الانشاء

المذكور

المذكور بمنزلة الايجاب فقط لا يمكن الرجوع الى ما يقتضيه القواعد الشرعية او النصوص كما هو الشان في
جميع الموارد واما الطلاق القول بعدم امكان وقوع نظرا الى ان الغايات حيث كانت خاصة واسبابا تختص بصيغ مخصوصة فيمنع
المنع من دعوى الحصر والسند ما عرفت من ان الوقوع بمقتضى نفس الالتزام المذكور في بعض الموارد بعد
اقتضائه ثبوت اللوازم ثبوت الملزوم كما هو مفاد وجوب الوفاء ووجوب ترتيب جميع الآثار بما التزم في
التزامه غاية الامر انك قد عرفت ان النذر المذكور يمكن ارجاعه الى نذر الاسباب ليتحقق الغاية التي تتعلق
بها النذر بوجود واحد منها لان الغرض كان تصحيح النذر بما يمكن ان يشمله ما اخرجه عن ان يكون محالا او لغوا
صرفا كالوعد الذي لا يجب الوفاء به كالالتزام بوقوع الملتزم بنفس ذلك الالتزام بدون نظر الى
بدون عدم ايجاد شيء من الاسباب على ما مر بيانه آنفا بل قد عرفت انه لا مانع عليه في مثل العتق فانهم حكموا بحرية المنذور
من دون اشتراط صيغة اخرى ومنشأ الاجماع المذكور بعض الاخبار الدالة على ذلك وعدم انتفاء وقوع
الملتزم في جملة من المواضع كالطلاق والنكاح ونحوهما من العقود والايقاعات الشرعية انما هو من جهة دلالة
فيها ام الاخبار وقيام الاجماع على اعتبار الفاظ خاصة لا من جهة بطلان نذر النتيجة واما الكلام في الجهة الثالثة
اعني كون النذر المذكور بعد البناء على صحته كما هو الصحيح مقتضيا للحجر على المالك حتى يمنع عنه وجوب الزكوة
نحو حجر ان معنى النذر المذكور على ما حققناه هو الالتزام بابقاء ذلك الشيء وظاهر ان التصرف فيه مناف
للالتزام المذكور وهو نوع من فرق بين نذر المبادي ونذر الغايات كما عليه غير واحد من الاصحاب ولا يبعد ما
يحتاج في ايجاد الاسباب بعد ما يكفي فيه مجرد النذر خلاف البعض من دعوى بطلان النذر
في بعض المقامات وتوهم انه اصل عدم تحقق شرطه فيمنع جواز التصرف وقد عرفت بطلان كلا المذهبين
ولا بأس بتجديد المقال فنقول قد عرفت ان النذر قد يتعلق بالغايات وقد يتعلق بالمبادي والتحقيق في كلا
المقامين هو الحكم بالصحة في الجملة وثبوت الحجر الموجب لعدم وجوب الزكوة اما نذر المبادي فلعل
ذكرنا انه ما لا اشكال في صحته اذ كان جامعا للامور المعتبرة في النذر ومقتضى صحته وجوب الوفاء به
فيجب عليه ان يتصدق بعين النصاب اذا نذر ذلك كما هو مقتضى ادلة وجوب الوفاء ومقتضى وجوب ذلك
عدم تمكنه شرعا من التصرف فيه بغير التصدق وعدم تمكنه شرعا من ذلك موجب لابطال الحول اذا وقع
النذر المذكور في اثنائه لما عرفت في شرائط التمكن من التصرف طول الحول غاية الامر كون المانع من التصرف
شرعيا وظاهر انه كالمانع العقلي في هذا الباب كما لا اشكال فيه وهذا فيما اذا كان النذر المذكور مطلقا عما
لا اشكال فيه ولا خلاف فيه سواء كان موقتا ام غير موقت لان مقتضى الصحة والانعقاد تحقق وجوب
الوفاء وهو ذلك على ان المراد بالاطلاق هنا ما يقابل التعليق لا ما يقابل التقييد وان انقطاع الحول
في النذر المطلق الواقع في اثنائه مما لا اشكال فيه على القواعد كما لا اشكال في عدم وجوب الزكوة ان
وقع النذر المذكور بعد الحول لان تعلق النذر بالزكوة مانع ثابت كما ان تعين الصدقة في الصورة
مترم الاولى مانع من تعلق الزكوة به واما المعلق فقد تقدم ان غير واحد جواز التصرف قبل حصول المعلق عليه

المنع
مطلقا والمنع مشترك والتفصيل بين ما اذا قصد ابقاء المال الى زمان حصول المعلق عليه فلا يجوز وما اذا
بابقاء
لم يقصد ذلك فيجوز وقد بينا ان الاقوى هو المنع مطلقا لان المنساق من عبارة النذر في العرف هو الالتزام
المال الى زمن المعلق عليه الا ان قيل حصوله بعدم تحقق الحنث وتخصيص الحنث بما اذا بقي المال الى ذلك الزمان
ولم يتصدق به ح ونفي الحنث فيما اذا اتلف المال اختيارا نظرا الى ان صدق الحنث موقوف على عدم التصدق
بالمال مع بقاء المال في المفروض مدفوع بان كان محتملا عقلا الا ان ظهور عبارة النذر في الالتزام بابقاء
المال يزيل هذا الاحتمال ولا يجوز له حل النذر باذهاب موضوعه لانه ايضا حنث عرفا فان مقام النذر
التعهد بعدم الحنث وازالة الموضوع اختيارا على وجه يكون نقض النذر مستندا الى الناذر نعم لو
كان التلف بغير فعله لا يعد حنثا كما اذا كان بآفة سماوية مثلا فان الحنث استناد التلف الى الناذر
وهو صادق في صورة الاتلاف بالاختيار قبل حصول المعلق عليه وبعده وانا نجد من انفسنا بقا بصدق نقض العهد فيما
اذا باع شاة عاهد زيدا على ذبحها على تقدير قدوم عمرو قبل ان يقدم ويكون اخلال العهد وعدم الحنث
مقصورا على ما اذا لم يتحقق المعلق عليه في الخارج اصلا او تلف الموضوع الذي هو متعلق النذر بغير فعل
الناذر وان شئت نظير المقام من الشرعيات فلاحظ ما ذكروا في باب الفضولي من ان من كان اصيلا في احد
طرفيه لا يجوز له فسخ البيع ابتداء قبل اقدام صاحبه عليه على وجه يكون النقض مستندا اليه بل يجب عليه الابقاء
على ما التزم به نفسه بمقتضى وجوب الوفاء الى ان يبتدئ صاحبه بالفسخ فيجوز له ح لكن بينه وبين المقام فرق
وهو انه يجوز للناذر نقض النذر اذا قطع بعدم تحقق المعلق عليه في موقعه لانه ليس حنثا ولا يجوز الفسخ
للاصيل في الفضولي ولو مع القطع بفسخ صاحبه على ما هو مقتضى وجوب الوفاء مبني ذلك على القول بكاشفية
الاجازة الا انه ظاهر فيجب على الاصيل ترتيب جميع اثار الملك قبل الاجازة لكونها على القول بالكشف
دالة على وقوع البيع من اول الامر تاما بالايجاب والقبول واما على القول بكونها ناقلة فالظاهر جواز الفسخ للاصيل ايضا
اما القول بجواز التصرف في المنذور فمستنده وجوه الاول ما تقدم من صحيحة ابن سنان الواردة في نذر عتق الامة
الدالة على جواز بيعها قبل الوقت الذي علق تحريرها على مجيئه كما صرح بذلك ثاني الشهيدين معترضا بالخبر
المذكور على الفاضلين قال في كتاب العتق من الروضة مازجا كلامه بقول الشهيد ولو نذر عتق امته ان وطئها
فاخرجها عن ملكه قبل الوطي ثم اعادها الى ملكه لم تعد اليمين لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في رجل تكون
عند الرجل يكون له الامة فيقول يوم يأتيها فهي حرة ثم يبيعها من رجل ثم يشتريها بعد ذلك قال لا بأس بان يأتيها قد
خرجت عن ملكه ثم قال وحل على المعلق فيها من التعليق على النذر لتوافق الاصول ويشهد له ايضا تعليله الاتيان
بخروجها عن ملكه ولو لم يكن منذورا لم يتوقف على ذلك الخروج كما لا يخفى الى ان قال ويتفرع على ذلك جواز
التصرف في المنذور المعلق على شرط لم يوجد وهو محل اشكالية والعلامة اختار في التحرير عتق العبد لو نذر ان
فعل كذا فهو حر فباعه قبل الفعل ثم اشتراه ثم فعل ومعه استقرب عدم جواز التصرف في المنذور المعلق على
الشرط قبل حصوله وهذا الخبر حجة عليهما انتهى ووجه كونه حجة عليهما كما صرح به بعض المحققين هو ان الخبر صحيح

وقد دل

وقد دل على انما يخرج بالبيع عن الملك فيكون البيع صحيحا وهو تصرف في المنذور قبل حصول الشرط بناء على انه
نذر كما نعترف به ان حمله على النذر يلزم منه الثاني ان النذر المذكور لا يقتضي ازيد من حرمة
نقضه والمنع عن التصرف في الشيء وذلك لا يكون الا مع بقائه وذلك ممنوع لان الحنث الذي هو ترك التعهد
بالمنذور مثلا لا يتحقق الا بعد حصول المعلق عليه وبقاء المال على ما مر فالاتلاف قبل ذلك لا يوجب موضوع الحنث ولا يوجب
النقض والمجازة الالتزام بان يتصدق بالمال على تقدير مجيء زيد لا يقتضي الا وجوب التصدق بالمال حال الحصول
فلا يحصل بكونه ترك التصدق بعد حصول المجيء حنثا واما بعده الاتلاف قبل حصول المجيء فلا يحصل الا الوجوب فقد ولا حرمة الحنث
الثالث ان مقتضى عموم سلطنة الناس على اموالهم جواز التصرف في المال المذكور خرج منه ما اذا حصل المعلق
عليه وهو باق فانه ممنوع من التصرف في المال ح قطعا واما قبل حصوله فلم يعلم خروجه منه لانا نشك في ان
النذر المذكور هل اوجب الحجر على المالك وخروجه عن الاستقلال ام لا والاصل عدم كونه سببا للحجر والاصل بقاء السلطنة و
الاصل ايضا عدم تحقق المعلق عليه فان قضية عموم السلطنة والاصل عدم تحقق الشرط صحة ترتيب جميع اثار
الملكية على المال المزبور وجواز التصرف فيه باي نحو كان والمجازة المقتضي لوجوب المذكور موجود وهو الملك
والمانع مفقود بحكم الاصل لان المانع هو المنع الآتي من قبل تحقق الشرط المشكوك والاصل عدمه والجواب عن
هذه الوجوه اما اجمالا فبان التصرف في المال المذكور نقض للالتزام المزبور عرفا فيكون منهيا عن التصرف
فلا وجه للاقتصار في الصحيحة المذكورة على خصوص موردها او تنزيلها على محل الاباق والمنع من النقض وقد
بينا سابقا ان الالتزام بشيء على تقدير التمهيد بابقاء الشيء الى حصوله للتصدق به واما تفصيلا فاما عن
الاحتجاج بالخبر فبان من البين عدم نهوض حجة على العلامة وعلى ضرورة ان الفرق واضح بين بيع الامة
الذي دل الخبر على جوازه وما شابهه من التصرفات التي لا تعد نقضا للالتزام وتبيع ما نذر ان يتصدق به على
تقدير قدوم زيد ونحوها امثاله من التصرفات التي تعد في العرف نقضا للالتزام فالذي دل عليه الخبر هو
جواز التصرفات التي تكون من النوع الاول وخصوص بيع الامة على تقدير عدم تمكن من مورد النص
ومحل الاشكال انما هو التصرفات التي تكون من النوع الثاني اذ لا اشكال في جواز النوع الاول لعدم التصرفات
التي لا تعد نقضا للالتزام ويرتفع بسببها موضوع النذر من غير افتقار في ذلك الى التعرف في الثوب
ان ما هو بعبارة المنع في النوع الثاني وهو صدق الحنث وعدم التمكن من الوفاء بالنذر على تقدير حصول
الشرط غير آت في التصرفات التي تكون من النوع الاول من غير فرق في ذلك بين ما اذا كان الشرط من فعل
الناذر كالوطي الذي هو مورد الخبر او من غيره والتمسك بان الناذر لا يوجبه او يكون فعلا لغيره بحيث
لا يقدر الناذر على تحققه ولو بالتسبيب كطلوع الشمس ودخول الشهر ونحوهما من افعال الله بل نقول على تقدير
اختصاص البحث في المسألة التي هي محل الاشكال بما اذا كان الشرط خارجا عن اختيار الناذر ويكون نقضا له
بالمنع من التصرف فانه لا مانع من خصوص ذلك الا مطلقا كما صرح به جملة المحققين في حاشية الروضة ان
عدم نهوض الصحيحة حجة على الفاضلين ولا واضح ضرورة انه اذا كان الشرط غير مقدور للناذر يكون المنع من

التصرف قبل حصول الشرط لاستلزامه عدم امكان الوفاء بالنذر على تقدير حصول الشرط والخبر المذكور لا يدل
على جواز التصرف في هذا النوع بل بخصوص ما اذا كان الشرط مما لو حصل لا يكون مقدمه للناذر و
القول بالجواز هنا لا يستلزم القول بالجواز فيما اذا كان الشرط غير مقدور له كما هو محل البحث فيما نحن فيه
من المسئلة التي هي محل الاشكال ولا ينافي القول بالمنع هناك وظاهر ان هذا الوجه اعني لزوم
عدم التمكن من الوفاء بالنذر على تقدير حصول الشرط لا يجري فيما اذا كان الشرط من فعل الناذر وفعلا
للغير بقصد على الفعل ولو بالتسبيب والجواز في ذلك مما لا اشكال فيه خصوصا مع ملاحظة الخبر
المذكور من ان الناذر مما يدل على عدم وقوع الشرط [illegible] فيما اذا كان الحكم المفروض انحلال النذر بالخروج عن
الملك فلا حاجة الى [illegible] جواز مثل هذا التصرف قبل وجود الشرط والتمسك بهذا الاسلوب يختص بصورة
الحصول الا عن حكم المسئلة مع عدم علم ما يحكم به الامام من انحلال النذر فيهما ضرورة انه يدل على
عدم جواز التصرف في المنذور قبل حصول الشرط مطلقا مما لا يخفى ضعفه ثم على تقدير كون النزاع في جواز
التصرف في المنذور قبل حصول الشرط ولو كان الشرط من فعل الناذر يتم الاعتراض على العلامة وولده بان
الخبر المذكور حجة عليهما وقد عرفت ان النزاع ليس في مطلق التصرف وبالجملة محل الكلام شيء ومورد
الصحيحة شيء اخر وليس القول بالشيء في احدهما مستلزما للقول به في الاخر ويمكن ان يجاب عن هذا الاستدلال
بالمنع من كون النذر الذي هو مورد الصحيحة نذرا معلقا لتكون حجة على الفاضل وولده لان الظاهر
انه من باب النذر المطلق الموقت والتوقيت غير التعليق فتامل واما عن الثاني فبان اهل العرف
لا يفرقون في صدق الحنث ونقض الالتزام بين ما لو حصل الشرط وكان المنذور موجودا وبقي ما اذا
لم يحصل اما الاول فباعتراف الخصم واما الثاني فلما سبق من ان الالتزام بشيء على تقدير شيء تعهد
عرفي بابقاء المال الى زمان حصول المعلق عليه ودعوى صدق الحنث في الصورة الاولى مما لا يخفى
السير والمنع في الثالث فبان التمسك بعموم سلطنة الناس على اموالهم وباصالة العدم لا ينفع في اثبات جواز
التصرف لان النذر المعلق على شيء كما عرفت [illegible] معناه الالتزام متعلق في ازمنة الشك في وجود ذلك الشيء
الذي هو مورد [illegible] فيكون التصرف فيه بالاتلاف في تلك الازمنة منافيا لذلك الالتزام وظاهر
ان [illegible] عدم ذلك الشيء لا يرفع احتمال وجوده الذي علق عليه النذر المذكور وهل اجراء هذا الاصل
الا كاجرائه فيما اذا نذر ان يعطي فقيرا درهما في [illegible] عدم تحقق الاعطاء منه [illegible] على ان النذر المذكور التزام
متعلق بازمنة الشك في وجود ذلك الشيء [illegible] النذر المذكور مع انه لم يتحقق ذلك الشيء او بعدم
تحققه بل لا يعقل له معنى مع [illegible] باصل العدم [illegible] وهكذا الكلام على تقدير [illegible] باصل
الاستصحاب او غيره مما اشير اليه [illegible] ان الالتزام بشيء على تقدير حصول امر معناه
عرفا على ما تكرر الاشارة اليه هو التعهد بابقاء ذلك الشيء الى ان يتحقق ذلك الامر وهذا الالتزام لا
يرتفع بالاصل باي معنى كان ويكون التصرف فيه موجبا لرفع اليد عن ذلك الالتزام وبعد كون النذر المذكور

ملاذ

من تعلق الامر [illegible] الاصل [illegible] مقتضى الاصل كون الناذر ملتزما بالشيء في [illegible] احتمال
الشرط وزمان الشك في وجوده لا مسرح لاجرائه في المقام اصلا وان كان اجراؤه مفيدا فانما هو بالنسبة
الى ترتب اثار الملتزم والكلام في اثار الالتزام على ما بيناه سابقا ثم هنا كلام اخر وهو ان التصرف
في الشيء قبل حصول الشرط على تقدير حرمته كما هو المختار لكونه موجبا لترك الوفاء بالنذر هل يعد حنثا
ليترتب عليه الكفارة ام لا وجهان اقربهما الثاني لان عدم الوفاء بالنذر شيء ونقض الالتزام بالشيء بعد
الالتزام به شيء اخر والحنث هو الثاني واللازم من التصرف المذكور هو الاول وان شئت فافرق بين العموم
[illegible] وبين العموم مع [illegible] والمقام مثل العموم بلا [illegible] وموجب الكفارة هو العموم مع
الافطار [illegible] العرف كما لا يخفى واما [illegible] التفصيل بين [illegible] الابقاء فلا يجوز التصرف [illegible]
فيجوز [illegible] دعوى عدم صدق نقض الالتزام في الصورة الثانية واختصاص صدقه بالصورة الاولى [illegible]
[illegible] في كلتا الصورتين ودعوى الاختصاص بالاولى غير مسموعة [illegible] ما عرفت من معنى
النذر المعلق عرفا ولعلك بعد التامل فيما حققناه من تقريب القول بالمنع المطلق تقف على الحال في وجوب
الزكوة وعدمه مع المنع من التصرف كما [illegible] من الفاضل في المنتهى حيث قال وفي وجوب الزكوة بعد النذر المذكور
وجهان من انه ملكه ولم يخرج عن ملكه فتجب ومن انه ممنوع من التصرف فيه فلا [illegible] على ما ينبغي والوجه ما
عرفت من المنع من التصرف مطلقا [illegible] الاصحاب [illegible] في الايضاح على المنع بانه لو
وجبت الزكوة في صورة النذر المذكور لامكن المحال يعني انقلاب المحال بالممكن اذ بعد حصول الحول [illegible] الشرط
يلزم تعلق الحقين بالمال الواحد وهو محال [illegible] تعلق احد الحقين بالمال يمنع من تعلق
الاخر به فبعد تقدم سببية النذر على سببية الزكوة في الفرض لا يبقى محل لتعلق الزكوة وقد جزم [illegible]
بذلك في النهاية على ما حكاه [illegible] الغايات [illegible] شرحها [illegible] هنا
بيانا [illegible] ان الاشكال في [illegible] بعضهم للوجهين المتقدمين [illegible]
الذي [illegible] والجواب عن الوجهين الذين استند [illegible] ان [illegible] النذر المذكور وان
الالتزام بكون شيء ملكا او صدقة او وقفا او مبيعا ونحو ذلك [illegible] عرفيا [illegible] وواقعا
في المحاورات ثابتا في الاستعمالات وان خروج هذه الاوصاف [illegible] مقدرة للناذر [illegible] ايجاد الاسباب
لا يخرج النذر عن الصحة بعد وضوح المقدورية بتوسط الاسباب غاية الامر وجوب صرف
الكلام عن ظاهره والتنزيل على ارادة ايجاد الاسباب فكان معنى قول الناذر لله علي ان اكون على
الطهارة هو الالتزام بايجاد [illegible] اسباب الملك كالبيع والصلح والهبة فان التعهد بكون الشيء ملكا لزيد
يحصل الالتزام بادخاله في ملك زيد وهو يتوقف على ايجاد سبب شرعي [illegible] ان الالتزام
بالغاية فلا يحتاج الى سبب بل هو بنفسه كاف في تحقق الغاية [illegible] ان نقول ان
الاصل فيه ان يكون سببا تاما وان الافتقار الى ايجاد الاسباب في بعض الابواب للدليل الشرعي وبين

النذر

بايجاد واحدة من الطهارات الثلث كذلك معنى قوله لله علي ان يكون هذا المال ملكا لزيد هو الالتزام

ان نقول ان الاصل فيه عدم كونه تاما وان الاقتصار عليه في بعض الموارد من جهة الدليل الا ان صحة النذر المذكور
ثابتة على كل تقدير والحمل بحسب استراحة الذهن انه لم يكن نافيا ذلك لا يكون نافيا للزوم الواضح ان
الالتزام بالوصف الخارجي بمعنى واحد والاختلاف من جهة الافتقار الى ايجاد الاسباب فمثل النكاح
والطلاق في عدم الافتقار الى ايجادها فمثل الوكالة انما هو من جهة اختلاف نفس تلك الاشياء التي
تعلق بها النذر بحسب الادلة الشرعية القاضية بذلك فاذا كان يصح ايجاب الوفاء بها لقوله تعالى اوفوا
بالعقود ويكون بمعنى وجوب الوفاء بها ايضا امرا واحدا الا انه بمعنى ايجاد الاسباب ان كان الموجود لا يكفي
في حصول هذه الاشياء مبني ترتب الاثار الشرعية عليها كان مما يكفي فيه ذلك بل التحقيق ان مقتضى
ظاهر هذا الانشاء والمساق من عبارة نذر الغاية كونه علة تامة لتحقق الغاية في كل مقام خرج من
ذلك بما دل الدليل على افتقاره الى الاسباب الخاصة وبقي الباقي فيكون معنى وجوب الوفاء به في كل مقام
هو ترتب الاثار الشرعية عليه الا فيما دل الدليل على توقفه على سبب آخر فمعناه فيه ايجاده في الخارج مما
يشهد بان الكلام ظاهر في ذلك انا نعلم ان مقصود الناذر في العتاق والطلاق هو جعل اصل النذر
علة تامة للغاية وان لا يوجد السبب بعد ذلك وان كان اعتقاده غير صحيح الا ترى ان المتعارف في مقام
الحلف بالطلاق والعتاق عند العوام والعامة هو ذلك فانهم يقصدون وقوع الطلاق والعتاق بنفس هذا
الكلام ويعتقدون وقوعهما وفساد الاعتقاد بذلك لا يوجب فساد الالتزام ومن ثم ورد النص بالانتقال في
مثل ذلك الى ايجاد سببهما ولم يرد النص ببطلانه وهو ايضا من الادلة على صحة نذر الغاية كما ان ما دل من
الاخبار على عدم الافتقار في ذلك الى ايجاد السبب من الادلة بل لا اشكال في الصحة الظاهرية وللزوم ما دل
على الافتقار اليه وسنشير الى هذه الاخبار ونوضحها ان شاء الله تعالى فان قلت لا شك في بطلان النذر والحلف
الواقعين على العتاق والطلاق عندنا فكيف يصح الحكم بالصحة والافتقار الى ايجاد السبب … الانتقال
الى ايجاد السبب في مذهب العامة كما هو المدلول عليه ببعض هذه الاخبار شاهد على نفوذ النذر المذكور
عدم تأثيره في حصول العتق والطلاق بمجرده فان ايجاد سببهما علة تامة لحصولهما قلت انما نحكم بالبطلان
وعدم التأثير فيما اذا كان قصد الناذر وقوعهما بمجرد النذر المذكور اعني حصولهما بشرط عدم ايجاد سببهما
اذ من البين عندنا عدم حصولهما بمجرد ذلك خلافا للعامة في قولهم بحصولهما بمجرد ذلك خلافا للعامة
في قولهم واما لو كان الناذر من الطائفة المحقة عارفا بالمسائل الشرعية فلا وجه للحكم ببطلان نذره بل لا بد من
الحكم بارادة الالتزام العرفي الذي لازمه بعد الانشاء تحت الشرع وجوب الوفاء بايجاد سببهما ولعل الحكم
ببطلان نذر العامة نظرا الى هذه الصورة التي هي نذر الغاية بشرط لا واما نذرها لا بشرط شيء فصحيح وبنحو
وتأثيره وجوب ايجاد السبب بخلاف ما ذكره الناذر بالطلاق من السكر … انه لا يقتضي وجوب ايجاد السبب لانه
هذا كله فيما اذا كان متعلق النذر ملكا او عتاقا كما اذا نذر كون شيء ملكا للفقراء او صدقة لهم واما النذر
الناظر كان ينذر كونه ملكا لزيد مثلا فان قلنا بكفاية هذا الانشاء في التمليك لزيد ووقع القبول من زيد

فلا اشكال

فلا اشكال وان لم يقع منه القبول فالامر مشكل وان قلنا بالافتقار الى الايجاب والقبول فيتوقف
الحكم بالملكية على حصولهما فان حصلا حصلت والا فلا هذا بحسب … والاخبار بالنبي عليه وهو
ان عبارة النذر لما كانت بظاهرها غير واقعة على طبق القواعد نظرا الى ان الالتزام بوجود
الوصف الخارجي بظاهره مما لا معنى له لخروج ذلك الشيء عن قدرة المكلف فلا بد بعد التوجيه
كما هو الصحيح من ارتكاب التأويل فيه باحد امرين على وجه منع الخلو والجمع معا احدهما الارجاع الى ارادة
ايجاد الاسباب لا بمعنى ان النذر متعلق من اول الامر بايجاب الاسباب بل بمعنى ان وجوب الوفاء بهذا
النذر المخرج منحصر بايجاد الاسباب من باب المقدمة للوفاء بالنذر لان الالتزام بالغاية عرفي يعقد
لا دائما على الصرف الى الالتزام بايجاد الاسباب واذا احتمل بعض الاصحاب ثانيهما الارجاع الى ارادة ترتب
الاثار الشرعية المترتبة على الغايات بمعنى ان مقتضى وجوب الوفاء بالنذر المتعلق بالغاية وجوب ترتيب
اثارها الشرعية عليها وهذا التأويل انما يكون فيما يكون النذر المذكور كافيا في حصول الغاية كما في الوكالة
والتأويل الاول فيما لا يكون كافيا في حصولها كما في الطلاق ومنه يعلم ان التأويلين لا يجتمعان ولا يرتفعان
هذا واما النصوص الواردة عن اهل العصمة فهي وان اختلفت من حيث الدلالة على الافتقار الى ايجاد السبب
كما هو مقتضى جملة منها وعدم الافتقار الى ذلك كما هو مقتضى جملة منها وعدم … كما هو
جملة اخرى الا ان في كل من الطائفتين دلالة واضحة على صحة اصل النذر المذكور فمن الطائفة الاولى
رواية علي بن راشد قال قلت لابي جعفر الثاني ان امرأة من اهلنا اعتل لها صبي فقالت اللهم ان كشفت
عنه ففلانة جاريتي حرة والجارية ليست بعارفة فايما افضل تعتقها او تصرف ثمنها في وجوه البر فقال لا يجوز
الا عتقها ومنها رواية العيص عن ابراهيم بن … قال سمعت علي بن موسى الرضا يقول حلفت
بالعتق ولا احلف بالعتق الا اعتقت رقبة واعتقت بعدها جميع ما املك ان كان يرى انه خير من هذا
وادعم المصباح … غلمانه بنفقة بعض … الا ان يكون على سائح فاكون افضل منه وفي
هذه الرواية مذكورة في باب انه لا ينعقد اليمين بالطلاق والعتاق وصدقة في مقابل العامة القائلين
بانعقاد اليمين بالمذكورات وفي الرواية دلالة على … وان وقوع المذكورات يتوقف على ايجاد اسبابها
ومن الطائفة الثانية رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله قال قلت له رجل كان عليه حجة الاسلام
فاراد ان يحج فقيل له تزوج ثم حج فقال ان تزوجت قبل ان احج فغلامي حر فتزوج قبل ان يحج فقال اعتق غلامه
فقلت لم يرد بعتقه وجه الله فقال انه نذر في طاعة الله والحج احق من التزويج واوجب عليه من التزويج
~~اوجب عليه من التزويج~~ قلت فان الحج تطوع قال وان كان تطوعا فهي طاعة لله قد اعتق غلامه فان قوله
قد اعتق غلامه ليست جملة انشائية بل جملة اخبارية بقرينة كلمة قد المختصة بالاخبار فتدل على
وقوع العتق بنفس النذر المذكور ولا يجب ايجاد سبب العتق بعد ذلك ومنها الصحيحة المتقدمة عن …
قال سألته عن الرجل تكون له الامة فيقول يوم يأتيها فهي حرة ثم يبيعها من رجل ثم يشتريها بعد ذلك قال لا بأس

بان بانها قد خرجت عن ملكه وحمل على النذر المعلق ليوافق الاصول والقواعد وعلا انه قوله قد خرجت عن ملكه
على وقوع العتق بالنذر من دون حاجة الى ايجاد سبب كذلك انه قوله قد اعتقد على ذلك في الوضوح ويشهد
له تعليل الاتيان بالخروج عن الملك ولو لم يكن منذورا لم يتوقف جواز الاتيان على الخروج عن الملك فتأمل
ومنها ما روي عن ابي عبد الله في الرجل يكون له الجارية فتؤذيه امرأته او تغار عليه فيقول هي عليك صدقة
فقال ان كان جعلها لله وذكر الله فليس له ان يقربها وان لم يكن ذكر الله فهي جاريته ٢ يصنع بها ما شاء وحمل الرواية
بنفسه القربة واحتمال ان يكون المنع من القرب لتعينها للصدقة ولو بايجاد سبب بعيد لا يعتنى به على
تسليم ابقائها على غيره لمنافاة الاختبار الظاهر في تحقق النذر المذكور وان اختلفت من حيث الدلالة على
الانقضاء في وقوع الغاية بمجرد النذر والانقضاء الى ايجاد السبب الشرعي هذا تمام الكلام في مسئلة
نذر الغايات وانما اطنبنا الكلام لانها من المهمات والمشكلات فالتأمل في اطراف المسئلة يظهر لك
الحال في الفروع التي اخرجوها باشتراط تمامية الملك وان بعضها وان كان خارجا عن اشتراط الاصل
الملك الا انه يمكن اخراج كلها عن تمامية الملك نظرا الى ان مراد مثل المحقق من اشتراط تمامية الملك
ان لا يكون الملك فيه جهة نقصان اصلا ومعلوم ان الملكية جهة نقص في الجميع فان نذر الصدقة موجب
لنقصان الملك من جهة تعلق حق المنذور له به وكذلك الرهن لتعلق حق المرتهن به وان لم يكن فيه نقص
جهة الملكية الا انه لا يتمكن الراهن من التصرف فيه لكونه ممنوعا شرعا حيث كان ملكيته ناقصة والاجود
اخراج ذلك من اشتراط التمكن على ما يجيء لان عدم كون المالك ممنوعا من التصرف لا عقلا ولا شرعا
كما هو معنى اشتراط التمكن من شروط الاجماعية غاية الامر كون المنع هنا شرعيا ومثله الوقف الذي اخرج
باشتراط التمكن فان الاجود فيه ايضا الاخراج من اشتراط التمكن واما اخراج منذور الصدقة عن تمامية الملك
والرهن عن التمكن من التصرف كما صنع المحقق فالوجه فيه مع ان الظاهر خروج كليهما من اشتراط تمامية
الملك ان في منذور الصدقة يتحقق حق التمكن التملك بلا شخص ملك ان يملك الا ان هذه الملكية غير تامة
وفي الرهن تكون الملكية تامة الا ان للمرتهن حق استيفاء من الرهن وعليك بالتأمل في غير ذلك من
الفروع التي ذكرها قوله والتمكن من التصرف في النصاب شرط في الاجناس كلها هذا هو الشرط الرابع
واعتباره مقطوع به في كلام الاصحاب كما في [illegible] وعن التذكرة انه قول علمائنا اجمع وعن الحدائق انه مما لا خلاف
فيه بينهم ونقل جماعة على ذلك الاجماع كما عن السرائر والغنية وغيرهما وهو من الشرائط العامة المعتبرة
في الاجناس الزكوية بأسرها سواء كانت مما يعتبر فيه حلول الحول كالانعام والنقدين ام لا كالغلات الاربع
وان كان لبعضهم في هذا التعميم اشكال على ما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى ولكن جماعة من الاصحاب كالشيخ في
[illegible] والعلامة في الارشاد لم يذكروا هذا الشرط من اصله وانما صرحوا بسقوط الزكوة في خصوص الموارد التي فرعوها
على اشتراط التمكن ولم يذكروا هذا الشرط بعنوان القاعدة الكلية ولعل الوجه فيه عدم دلالة نصوص الباب على
العنوان الكلي وكذلك معاقد الاجماعات كما سيأتي بيانه ولا انها على ذلك وعلى كل حال فتفصيل الشرط المذكور

يصنع بها ما شاء وحمل الرواية على ... فليس
له ان يقربها ظاهر في خروجها عن ملكه
وانها ليست جاريته ٢

سقوط

سقوط الزكوة في كل مورد لا يكون المالك متمكنا من التصرف وعدم التمكن من التصرف على انواع لانه قد
يكون عقليا وقد يكون شرعيا وقد يكون عاديا وفي كل من هذه الانواع افراد عديدة جملة منها واضحة وجملة اخرى
خفية كما هو الشأن في جميع المفاهيم العرفية فان المنع من التصرف تارة يكون لكون المال الذي تحت يده مغصوبا
واخرى لغيبته عن المالك كالامانات مع [illegible] مال او في بلد بعيد وثالثة لتخلل الحيلولة بين المالك
وبين المال وان كان في بلده كما اذا [illegible] الحاكم ورابعة لتعلق حق الغير به وخامسة لكونه [illegible] كما ذكره
بعضهم ولكن الاجود عدم عد الاشاعة من هذا الباب لان التمكن من التصرف في المشاع لكل من الشريكين
او الشركاء موجود الا ان التصرف فيه يشتمل على التصرف في ملك غيره ايضا لعدم تصرفه في حصته من التصرف اشكال ٢
في حصة شريكه والحكم بسقوط الزكوة في الافراد الواضحة مما لا اشكال فيه وفي الافراد الخفية في غاية الاشكال
لصعوبة احراز المعيار العرفي فيها كما في غيره من المقامات ودعوى ان جميع افراد التمكن من التصرف الذي
عنوانه القدرة على انحاء التقلب في المال واضحة من جهة الخروج والدخول مغلطة ودعوى [illegible]
البين ان زمان عدم التمكن قد يتنوع بطول الحول وقد يكون ساعة وبين هذين افراد كثيرة بل الانقضاء انه
كما لا يمكن احراز عنوان عدم التمكن في جملة من تلك الموارد الخفية لا يمكن احرازه بالاجماع الذي ادعوه
على سقوط الزكوة في تلك الموارد الا ان دليل تحقيق [illegible] بالدلالة على حكم [illegible] فان الاجماع على عدم الزكوة
في تلك الموارد كما يحتمل ان يكون من جهة صدق عدم التمكن فيها حتى يصح [illegible] لكل مورد صدق
فيه عنوان عدم التمكن يحتمل ان يكون من باب التعبد الشرعي للنص عليها بالخصوص [illegible] ذلك العنوان [illegible]
الحاكم على عدم وجوب الزكوة في المال الغائب وفي المال المغصوب يجوز ان يكون لعدم التمكن من التصرف
ويكون معقد الاجماع عدم وجوب الزكوة في كل مقام انتفى فيه التمكن من التصرف ويكون ذكر هذه الامثلة
من باب المثال ويجوز ان يكون لخصوصية في هذه الموارد فيكون سقوط الزكوة ح من باب التعبد ولا [illegible]
فيها عنوان عدم التمكن فلا يكون معقد الاجماع الا خصوص الموارد المنصوصة هذا مضافا الى انه [illegible] جعل
المعيار عدم التمكن من التصرف كما هو المقصود بالشرط المذكور من وجهين احدهما ان المراد به ما ان يكون
عدم التمكن من التمكن من كل وجه او التمكن ولو من بعض الوجوه والاول يستلزم خروج المملوك في زمن التصرف ٢
خيار البايع ومال المريض ان قلنا بكونه محجورا [illegible] والمحجور عليه لرده او فلس او سفه [illegible] والثاني
يستلزم ثبوت الزكوة في المال الغائب والمغصوب لجواز بيع المال من القادر على الانتزاع [illegible] وكذا هبة الاستخدام ٢
المغصوب للغاصب وكذا العتق [illegible] ثانيهما عدم الدليل على اعتبار الشرط المذكور بهذا العنوان لان ما دل
على عدم وجوب الزكوة في تلك الفروع منحصر في الاجماع والاخبار والعنوان المذكور لا يفهم من شيء منهما
اما الاجماع فلما عرفت من قيام احتمالين في احدهما ان يكون ذكر الامثلة في معقده من باب المثال والاخر
ان يكون ذكرها لخصوصية فيها كالمال الغائب الذي ليس في يد المالك او لا يقدر المالك على اخذه [illegible]
ونحو ذلك [illegible] واما الاخبار فلانها انما تدل على سقوط الزكوة في خصوص الموارد المعلومة [illegible]

العبرة بعدم التمكن من التصرف فان نفى الزكوة عن المال الغائب الذي ليس في يد المالك او لا يقدر المالك
على اخذه او ليس عنده ونحو ذلك من مضامين الاخبار الاتية من باب نفي الزكوة عن المالك بعنوان عدم
تمكنه من التصرف واجاب بعضهم عن ادلة جميع الايراد بان المراد بالتمكن ليس هو التمكن من كل وجه بل التمكن
من بعض الوجوه ليلزم ما ذكر بل المراد به المعنى العرفي الذي هو اعم من القدرة على اخذه وكونه في يده عرفا لا يرتفع
النقض بالامور المذكورة لفقد القدرة العرفية فيها فان القاعدة المذكورة غير منتقضة واما الجواب بان الفاضل
الاصبهاني رد عن ذلك بانهم انما ارادوا بالتمكن من التصرف ما يرتفع بالاسباب التي ذكروها خاصة
فان رجع الى ما ذكروا لا مرجع له الا عموم القاعدة وتخصيصها ببعض الموارد وعن ثانيهما بالاجماع الذي
نقلوه على القاعدة وبانه لو وجبت الزكوة مع عدم التمكن من التصرف لزم وجوب الاخراج من غير المال الذي
تعلق به الزكوة وهو معلوم البطلان لان الزكوة انما تجب في العين والوجهان كما ترى في اثبات
القاعدة الكلية ولا ضير في عدم دلالة النصوص الا ان يعللها بل التحقيق ان الاخبار بعد ملاحظة ضم
بعضها الى بعض والتامل في بعض تعليلاتها تدل على تلك القاعدة ~~في تلك النصوص كل منها~~
من المتعين ولا بعد في ذلك التخصيص كل واحد منها من المتعين كالابصار اخذا منها من جهة دلالة جملة
منها على المدار على التمكن الفعلي واخرى على المعيار هو التمكن لا الملك بل العمدة واجازة التعبد
هو الرجوع الى الاخبار المطويات من الخصوصيات ولا الى الاجماع المنقول على ذلك بعد الاعماض
في اعتباره ولما نرى في الوجه الذي ذكرناه بعده من التوضيح اذ انتهى ما يقتضيه عدم التكليف الاعرج
حال عدم التمكن لا مطلقا هذا واما الاخبار فمنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن
ابي عبد الله قال لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك ومنها الصحيح عن ابرهيم بن
ابي محمود قال قلت لابي الحسن الرضا الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم يأخذهما متى
يجب عليه الزكوة قال اذا اخذهما ثم يحول عليه الحول يزكي ومنها موثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا ابرهيم
عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدري اين هو ومات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب
عن ابيه قال يعزل حتى يجئ قلت فعلى ماله زكوة قال لا حتى يجئ قلت فاذا هو جاء ايزكيه فقال لا حتى يحول
عليه الحول في يده ومنها موثقة اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم قال سألته عن رجل ورث مالا والرجل غائب
هل عليه زكوة قال لا حتى يقدم قلت ايزكيه حين يقدم قال لا حتى يحول عليه الحول وهو عنده ومنها ما رواه
علي بن يقطين عن ابي ابرهيم قال قلت له انه يجتمع عندي الشئ الكثير قيمته فيبقى نحوا من سنة انزكيه فقال لا كل
ما لم يحل عليه عندك الحول فليس عليك فيه زكوة الحديث ومنها موثقة اسحق بن عمار قال قلت لابي ابرهيم
الرجل يشتري الوصيفة يثبتها عنده لتزيد وهو يريد بيعها اعلى ثمنها زكوة قال لا حتى يبيعها قلت فان باعها
ايزكي ثمنها قال لا حتى يحول عليه الحول وهو في يده ومنها المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله انهما قالا لا
ليس على العوامل من الابل والبقر شئ انما الصدقات على السائمة والراعية وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربه

فلا شئ

فلا شئ عليه فيه فاذا حال عليه الحول وجب عليه ومنها ما رواه في صحيحة ابن ابي عمير ... الرواية انما الغنم على ما يحصل في يدك
بعد بيعها سنة التلف ومنها ما رواه اسحق بن عمار قال قلت لابي ابرهيم الدين عليه زكوة فقال لا حتى يقبضه
قلت فاذا قبضه ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده ومنها ما رواه في الموثق عن زرارة عن ابي عبد الله انه قال
في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه
متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين والظاهر ان قوله لعام واحد للتوقيت يعني انه
يزكيه عند حلول الحول بعد الاستقبال بعده كرواية اسحق بن عمار وغيرها مما يوافقهما في المعنى ما سوى ثم ما وجهه
في هذه الاخبار كلها ان تحملها على ضرب من الاستحباب دون الفرض والايجاب ومنها قوله في حسنة زرارة
وعبيد فلا شئ عليه فيه حتى يحول عليه الحول وهو عنده الى غير ذلك من الاخبار التي لو امعنت
فيها النظر امكنك استنباط وجه دلالتها على اعتبار التمكن من التصرف فان كون المال عنده
او في يده وقبضه ووصوله اليه ونحو ذلك مما اشتملت عليه الاخبار من عناوين المختلفة المعنى عبارة
اخرى عن التمكن من التصرف ولو فرض عدم دلالة كل واحد منها على ذلك لم يكن فيها باس بعد وضوح دلالتها عليه
بوصف الاجتماع بل لو قيل ان الاخبار ظاهرة في اعتبار القدرة على اخذه كما فيه ذلك لان القدرة والتمكن مترادفان بل لا ضير ولا التزام بالصحة على
كفاية القدرة الشانية وان كان من هذه الجهة معارضا بما سواه من هذه الاخبار الظاهرة في اعتبار القدرة
الفعلية وسياق الكلام في ذلك وتدقيق لا يسقطها ان الاكثر من شرائط القدرة على الاخذ كما ان في كون المال
عنده وفي يده عرفا اما التمكن من مطلق التصرف من نقل الملك ونحوه فلا يثبت الحكم في مثل الوقف
المنقطع وصدقة ونحوهما فان ارادوا بالتمكن من التصرف هذا المعنى فهو صحيح تابع للاخبار وان ارادوا الزائد
عنه فلا دليل عليه كما قيل ويكون ذلك باختيار الشق الثاني اعني التمكن من انواع التصرف ولا دليل عليه
الا النصوص المذكورة وجه دلالتها على ذلك ان المراد من التمكن من التصرف سلطنة المالك على انواع
التقلب في المال على وجه لا يكون هناك نقص من جهة المالك وهذا المعنى هو المساق من الوقوف
البيد ونحوه من التعبيرات الظاهرة في ذلك واما التمكن الحاصل في المال من جهة المنع من التصرف فيه شرعا كما في
المنقطع والصدقة ونحوه فهو خارج بتقييدها بشرائط تمامية الملك ولم نطلع على من اخرج الوقف والمنذور والصدقة باشتراط
التمكن من التصرف لظاهر ان ما لكية المالك في الوقف والمنذور الصدقة تامة وانما النقص من جهة الملك
ظاهر الاخبار المذكورة اشتراط تمكن المالك وعدم تحقق الحجر عليه الكثير اذا تمهد ذلك تحقق البحث هنا في امور
الاول ان المراد بالتمكن الذي هو الشرط الاجماع والنصوص المذكورة هل هو التمكن الفعلي وهو السلطنة الفعلية
حتى يسقط بانتفائه الزكوة عند التمكن من اخذ المال بتوسط الاسباب او يشمل التمكن الشانية لا يحول الزكوة
الا مع انتفاء التمكن بقسميه الفعلي والشاني فيه اشكال ينشأ من اختلاف تلك الاخبار المشار اليها فان منها
ما يدل على ان المناط هو القدرة الشانية وكفاية التمكن من الاستيلاء على المال كما هو الظاهر من قوله في
ان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه الخبر من هنا اوجب بعضهم الزكوة على من يتمكن من استعادة المال

يعلم

اقتاد الحب للقدرة

كما ان الحال في الوقف الخاص كذلك وانما الوقف العام فهو خارج باشتراط اصل الملك

المشركة ولو بحضور القعدة للمأخوذ مع وجود الشرائط المقررة ومنها ما يدل على ان العبرة بالتمكن الفعلي ومنه ظاهر
من بعض الاخبار نحو قوله حتى يجيء وقوله حتى يقع في يدك وقوله حتى يقدم وقوله وهو عنده وقوله وهو
في يده وقوله عند ربه وقوله فيما يحصل في يدك وقوله حتى يحضر ونحو ذلك مما يختص بخصوص العين الشخصية
عليها الاخبار المذكورة كما يصرح به في المنتهى الحكم بوجوب الزكوة بالتمكن الفعلي والامتنان كلام السيد في
ظاهر عن هذا ولا يخلو ترجيح احدهما على الآخر عن اشكال وقد يقال في ترجيح ما دل على التمكن الفعلي
مضافا الى الاكثرية بان اهل العرف انما يعتبرون التمكن الفعلي في كل مورد علق فيه حكم على التمكن في الادلة
الشرعية وذلك لان التمكن قد يكون عقليا كالتمكن الذي يعتبر شرطا للتكليف في باب التكاليف الشرعية
وقد يكون شرعيا كالتمكن من التصرف فيما نحن فيه اما القسم الاول اعني التمكن العقلي فلا ريب في عدم اختصاصه
بمورد التمكن الفعلي الذي هو عبارة عن حصول جميع الاسباب اذ لا فرق في ذلك عند التمكن عقلا واستطاعة
وبين ما … من العقل لا يعذر القادر على ايجاد المامور به اذا تمكن من ايجاد الاشياء التي يتوقف حصوله عليها
وهو في غاية الوضوح الا ترى انهم يطلقون على وجوب الوضوء والغسل على من لم يكن عنده الماء بالفعل
اذا كان قادرا على تحصيل الماء بشراء ونحوهما والحاصل ان المناط في التمكن العقلي الذي هو شرط في
التكاليف هو مطلق التمكن سواء توقف على ايجاد واستطاعة لا لوجود المناط في ذلك واما القسم
اعني التمكن الذي اعتبر من جهة عدم المانع الشرعي فالمرجع فيه على ما قلناه انما هو العرف والظاهر
ان اهل العرف يعتبرون فيه التمكن الفعلي الذي لا يحتاج عند وجوده حاجز الى ايجاد واستطاعة المقدمات
من الاخبار المذكور مع السلطنة الفعلية ويصدق عدم التمكن بهذا المعنى عند انتفائها تماما وان كان
قادرا على ايجاد الاشياء في نظر اهل العرف كما تؤيده وكيله ومقتضى ذلك ان لا يكون زكوة على
المال المغصوب ونحوه ولو كان قادرا على اخذه ببعض الاسباب والمراد بالتمكن الفعلي هو الاستيلاء
هو الاستيلاء على المال في مقابل غيبة المال او ضلاله ويرجع البناء على التمكن الفعلي الى تقييد ما دل من
الاخبار على اعتبار الاستيلاء المطلق بما دل منها على اعتبار الاستيلاء الفعلي ولكن الاقوى اعتباره
مطلق التمكن لان الاخبار الدالة على كفاية مطلق التمكن اكثر عددا لانها على ذلك اظهر من دلالة ما
دل على اعتبار الاستيلاء الفعلي وان كان ظاهرا ايضا لان الاظهر يقدم على الظاهر ويكون مفهوم الدال
على اعتبار التمكن الفعلي وهو عدم وجوب الزكوة على تقدير عدم التمكن الفعلي مقيدا بصورة عدم التمكن
من تحصيل التمكن كما هو مقتضى منطوق الاخبار الدالة على كفاية مطلق التمكن والوجه في ذلك ان
تلك الاخبار في مقابلة كون المال غائبا الا في مقابلة القدرة على تحصيل التمكن وما يقال من ان
البناء على اعتبار القدرة على تحصيل التمكن ينفي وجوب الزكوة ان قدر على استنقاذ المال المغصوب
من الظالم ان قلنا بعدم حرمتها لعدم كونها ركونا اليهم كما هو الاقوى فيلتزم بالوجوب مع الاخبار فيه
كما في الاستعانة بالعادل وان قلنا بحرمتها كما عليه الجماعة فيكون من باب عدم التمكن من التصرف

لعقل بين يم

او اشتباه به

لان

لان المنع الشرعي كالمنع العقلي والفرق بين الاستعانة بالظالم والاستعانة بالعادل بوجوب الزكوة في
الثاني دون الاول كما عليه الجماعة مبني على حرمة الاستعانة بالظالم والا فلا فرق والمذكور مما لا ملخص له
وما يقال ايضا من ان البناء على مطلق التمكن حتى لو كان بالواسطة ينافي ما دل من الاخبار على ان مال
الغائب لا زكوة فيه وان الدين لا زكوة فيه كقوله لا صدقة على الدين ولا صدقة على المال الغائب حيث
ان اطلاقهما يدل على عدم وجوب الزكوة وان كان قادرا على تحصيل المال فيمكن التفصي عنه بتنزيل تلك
الاخبار على عدم الزكوة في المال الغائب الذي لا يمكن تحصيله بالاسباب ايضا الا انه بمجرد الغيبة ينتفي عنه
الزكوة وان امكن تحصيله بسهولة وذلك لان الظاهر من تلك الاخبار التسوية بين المال الغائب
والدين وان الحال فيهما واحد وان المال مع وصف كونه دينا او غائبا غير قابل لتعلق الزكوة به
اصلا وانه بعد الوقوع في اليد يستأنف له الحول الا انه بعد الوقوع في اليد يجب اخراج الزكوة منه اذا
مضى عليه الحول او بعضه في حال الغيبة الثاني ان التمكن من التصرف معتبر في تمام الحول فلو طرأ العجز
في اثنائه سقط الزكوة كما هو الشأن في سائر الشرائط وان كان في تحديد زمن العجز في جانب القلة اشكال
وهذا فيما يعتبر فيه الحول كالانعام ما لا مجال فيه للكلام واما فيما لا يعتبر فيه الحول كالغلات فيحتمل ذلك
في شرح قول المصنف ولا يجب في المغصوب اطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في المغصوب بين كونه
مما يعتبر فيه الحول كالانعام او لا يعتبر فيه ذلك كالغلات وهذا التعميم حكم الشارح به وهو مشكل جدا لعدم وضوح
ما خصه اذ غاية ما يستفاد من الروايات المتقدمة ان المغصوب اذا كان مما يعتبر فيه الحول وعاد الى مالكه يكون
كالمملوك ابتداء فيجري في الحول من حين عوده ولا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول بوجه من الوجوه
في ذلك في شرح العبارة المذكورة اذا كان المال مما يعتبر فيه الحول اما ما لا يعتبر فيه كالغلات فان استوعب
الغصب مدة شرط الوجوب وهو نمو في ملكه بان لم يرجع حتى بدا الصلاح لم يجب وان عاد قبل ذلك وجب
بشرطه وجبت كما لو انتقلت الى ملكه ح انتهى والاقوى ما عليه الشارح من التعميم لان في تلك الاخبار دلالة
على ذلك لعمومه في … النظر الا ترى الى صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا صدقة على الدين
ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك فان ذكر الغائب يشملها والتعليل في رواية صحيحة زرارة عن
ابي جعفر … قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم ياخذهما متى يجب
عليه الزكوة قال اذا اخذهما ثم يحول عليه الحول يزكي وموثقة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ماله عنه
غائب فلا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه
متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين وليس في اشتمالها على لفظ الحول دلالة
واضحة على الاختصاص بما يعتبر فيه الحول لعدم قابلية المورد للتخصيص بل التامل فيها يعطي وحدة المناط
في المقامين وكما ان عدم التمكن يوجب عدم الوجوب فيما يعتبر فيه التمكن في تمام الحول كذلك التمكن عند …
فيما يعتبر فيه الحول ومما لا يعتبر فيه اصلا يوجب عدم الوجوب … على التعميم الذي

صار البرهن الثالث ان مقتضى اطلاق الحكم هنا تعلق التمكن ولو بالواسطة عدم وجوب الزكوة على
من حبس عنه المال وحبس عنه بالرهن بعد غصب عدم التمكن من التصرف في المال واما على التمشية في ابتداء من
وجوب الزكوة في الصورة الاولى اعني ما اذا لحبس عنه الرشد لا ينفوذ تصرفه في الرهن فيتمكن فيه ان
الظاهر ان المراد من التصرف عام من التصرفات القولية الانشائية كالبيع والصلح والهبة والاجارة
والاعارة ونحوها والظاهر ان المحجور عن مباشرة التصرف لا يتمكن من ذلك فالحكم بالوجوب لا ينطبق
على القواعد واحتمال ارادة المحجور عن مباشرة التصرف في المال الانشاءات المذكورة امكن صدورها
من وكيله بعيد والمقام بعد لا يخلو عن الاشكال الرابع ان الظاهر ان الزمان الذي يشتغل فيه بايجاد ما
يصدق معه التصرف الفعلي على تقدير البناء عليه لا يعد من الحول لانه في هذا الزمان غير متمكن من التصرف
الفعلي بل هو زمان التمكن من ايجاد التصرف في الزمان الذي يحصل المال كما اذا مات مورثه ولا يصل اليه
المال الا بعد شهر من شهرين او ثلاثة اشهر ان زمان التمكن من ايجاد التصرف فيما بعدها بعد انظر الانفكاك بين
زمان الواجب والايجاب في الواجب التعليقي على ما ذكروا في الاصول فيكون اول الحول اول زمان يصدق
فيه التمكن من التصرف الفعلي في ذلك المال الخامس ان التمكن الذي اشترطوه في وجوب الزكوة هو التمكن
من التصرف في المال واما التمكن من الاداء فيعتبر في الضمان لا في الوجوب بمعنى انه اذا تمكن من الاخراج
واهمل بغير مسوغ شرعي كان عليه على تقدير التلف غرامتها وان لم يتمكن من ذلك او تمكن وكان تأخيره
ما يسوغ التأخير كان في يده امانة شرعية لا يضمن الا مع التعدي او التفريط على ما هو الشأن في سائر الامانات
الشرعية وادعي في ذلك الاجماع على اشتراط الضمان بالتمكن من الاداء وكذا على عدم اشتراط الوجوب
به واحتج على الاشتراط في الاول بان الزكوة تتعلق بالعين لا في الذمة فيكون النصاب في يده كالامانة لا
يضمن الا بالتعدي او التفريط ولو تلف قبل التمكن من الاداء من غير تفريط لم يضمنه ولو تلف بعضه سقط عنه
بالنسبة وعلى العدم في الثاني باطلاق الاخبار السالم عن التقييد بتواتر الزكوة في مال حتى يحول عليه الحول
لان ما يعد التماليط بالنطاق قبلها واستدل ذلك في المعتبر بانه لو حال على النصاب احوال ولم يتمكن من الاداء
وجب زكوة الاحوال ولو لم يكن الوجوب السادس في الاشارة الا بعض ما فرعوه على الشرط المذكور
من الفروع فليعلم اولا ان المنع من التصرف الذي اشترطوا انتفائه قد يكون عقليا لا يحتمل غيره وقد تقدم
بعض القول فيه وقد يكون شرعيا وله اقسام اذ المانع منه قد يعلم بوجوبه فقط وقد يعلم بعدم وجوبه وقد
يشك في ذلك فان المنع من التصرف على اقسام احدها ان يكون من جهة امر خارج لا لثبوت حق في المال
كامتناع المتمكن من اداء الدين الواجب اذا حبسه ومنع من التصرف في ذلك الزمان فهذا المنع المسبب عن الامتناع
ليس من الاعذار الشرعية المانعة من تعلق حق الفقراء بالمال فيجب اداء الزكوة ومثلها اذا كان الحق
الثابت في العين عرفيا محضا كما اذا امتنع احد المتبايعين من دفع الثمن او المثمن الى صاحبه ابتداء فانه
ليس من الحقوق الشرعية ايضا والوجه في ذلك انه متمكن من التصرف فيه بالرهن شرعا ضرورة ان القدرة على

التصرف

التصرف في المال او اخراج حق الفقراء بتوسط القدرة على رفع المانع كالاداء الذي كانا فيه في وجوب الزكوة فيه
تحت قواعد وان كان بعض تقسيماته من وجود على اخذه فعليه الزكوة الحديث ثانيها ان يكون الامر
يرجع الى عين النصاب لا بمعنى ثبوت حق لغير المالك في العين بل بمعنى ثبوت حق الحبس والمنع من التصرف في
المال للاخذ ونحوه منه الى الاجل استيفاء شيء منه كجواز منع احد المتبايعين من دفع احد العوضين وهذا ايضا
كالسابق في الحكم بسبب صدق عدم التمكن ثالثها ان يكون لثبوت حق الغير في العين بان يكون له حق التملك
كما في تقدير الصدقة فان المتقدم له حقا ثابتا في العين المنذورة ولا اشكال في عدم وجوب الزكوة هنا
لوضوح صدق عدم التمكن من التصرف شرعا بعد ثبوت المنع من الشرع فيه لا لالتزام بان الحق المذكور
مانع من تعلق حق الفقراء ولا يجب على المالك رفع هذا المانع وان كان قادرا عليه بان يستوهبه
من المتقدم له او يلتمس منه رفع يده عنه مع علمه بالاجابة او الوجه في ذلك عدم العموم المستفاد من ادلة الزكوة
ان موضوعها المال الخالص عن تعلق غيره من اول الامر الا المال الذي امكن تخليصه من حق الغير اذ تعلق
به فلا يجب عليه تحويل الموضوع الى ما يقبل تعلق الزكوة به بعد عدم الدليل عليه كما لا يجب ابقاء الموضوع
على وصف يصلح لتعلق الزكوة قبل اكمال الشرائط الموجبة فلا يجب ايضا تحصيل النصاب من اول الامر
بعد معرفة هذه الجملة ينبغي الترجيح لما يرد عليه الاشكال من فروع المسئلة فمنها الرهن حيث ربما يلوح الحق
الاشكال فيه من جهة عدم سلوكه لانه حق استيفاء من العين حتى يجب ازالته او حق تملك حتى لا يجب فيه
وان كان تسبيبا لهذا الشك يرجع الى انه هل يعتبر هذا الحق في تعلق حق الفقراء بعد عدمه او لا اصل
كونه مما تعلق به الحق وعليه الزكوة وبعبارة اخرى لا نسلم ان قلت الرهن من باب تبديل الموضوع حتى
لا يجب ازالته هذا المانع او من باب تغيير الحال لا يجب عليه تغييره لان التغيير في المال من جهة رفع المانع
ربما يكون كتحصيل اصل النصاب الذي اطبقوا على عدم وجوبه وقد لا يكون كذلك كما في المغصوب و
الظاهر ان الحبس مع وصف كونه مرهونا غير قابل لتعلق حق الفقراء به ولا دليل على وجوب فكه كما في
الرهانة وجعله صالحا لتعلق الزكوة به وما هذا الحق الحادث نقص في ملكية المال الملك الا ملكية
الملك لوضوح ان العين المرهونة باقية على الملكية الخاصة التي كانت موصوفة بها قبل الرهن وانما
حصل نقص في عموم سلطنة الراهن ومن هنا ذكرنا سابقا ان الرهن لا يخرج باشتراط تمامية الملك
بل باشتراط التمكن من التصرف وان كان التبيع جعله في فرع التمكن مع التقييد بعجز الراهن عن الفك حتى يعد
عدم التمكن من التصرف وقضية ذلك عدم وجوب الزكوة على الراهن كما عليه الجماعة وهو الاشبه بالقواعد
على ما قيل ومن الشيخ في الحكم بوجوب الزكوة على الراهن وان كان ممنوعا من التصرف في العين فهو الاقوى
يقتضيه قوله في ط لو رهن النصاب قبل الحول فحال الحول وهو رهن وجبت الزكوة وان كان معسرا
كلفنا اخراج الزكوة وان كان موسرا تعلق بالمال حق الفقراء يؤخذ منه لان حق المرتهن في الذمة و
يكون لطلبه منه في موضع آخر من ط خلاف ذلك لانه قال لو استقرض الفا ورهن الفا لزمه زكوة الالف

القرض ومن الرهن لعدم تمكنه من التصرف في الرهن انتهى وهو الذي يقتضيه القواعد على ما اشرنا اليه
من عدم وجوب تعيين المال فانا بلا التعلق الزكوة بعد فقد ما ياعدها عليه بعد فرض تعلق حق المرتهن
بالعين المرهونة لايمكن تعلق حق الفقراء بها لتنافيهما وقد اشرنا الى ان ظاهر العلامة على وجوب الزكوة
كون مورد هذا المال الذي يكون فاقدا للتعلق حق الفقراء بالفعل وبمجرده فابليته لذلك مع
المانع لايوجب صدق التمكن الفعلي من التصرف ولا وجوب الفك كي يتحقق الا ان لزوم الامر مع التمكن
من الفك يجب الزكوة اما من العين على تقدير الفك واما في الذمة على تقدير عدمه وغير بعيد
لان التعلق بالذمة فرع التعلق بالعين وقد عرفت ما فيه من سبق تعلق حق المرتهن من تعلق حق الفقراء
فالوجه في عدم الوجوب في الحقيقة ليس هو عدم التمكن حتى يقابل بالامكان اعتمادا على من التمكن
بل هو نقصان الملكية الاتي من جهة سبق تعلق حق المرتهن ثم ان لم يقدر على الفك كان الوجه في عدم
الوجوب عدم صدق التمكن ولعله راجع خروج مسئلة الرهن بقيدنا اشتراط التمكن اراد خصوص هذه الصورة
وان اطلق ففي صورة عدم القدرة على الفك يكون الخروج من جهة نقص في المالك لعدم تمكنه من التصرف
وفي صورة القدرة على ذلك يكون الخروج من جهة نقص في الملكية فتامل لئلا تتوهم منافاة ذلك لما تقدم اليه
الاشارة ومنها الوقف وقد اخرجه بعضهم بقيد التمكن من التصرف ولا يخلو عن نظر لان الظاهر انه خرج من جهة
نقصان الملكية لا من جهة عدم التمكن من التصرف ومن هنا جعله في المنتهى بعدم تمام الملك باعتبار مشاركة غيره
من الطبقات في الاستحقاق وجعل القول في ذلك انه لا زكوة في الوقف لا على الواقف ولا على الموقوف عليه اما
الاول فلم يدل عليه بعد الاصل والاجماع خروج المال عن ملكه سواء كان عاما ام خاصا واما الثاني فلان الموقوف
عليه محجور عليه من التصرفات المتلقيه على ما كان ايضا خاصا مع ان وجوب الاخراج من العين الموقوفة يخرجها
عن الوقف واما نماء الوقف فلا اشكال في وجوب الزكوة فيه في الوقف الخاص مع بلوغ النصاب لانه
كساير الاموال فيندرج تحت العمومات الموجبة فنتاج الغنم الموقوفة على طائفة معلومة يجب فيها الزكوة اذا حال
عليها الحول واستثنى الشيخ من ذلك ما اذا شرط الواقف ان يكون ما يتولد من تلك الغنم وقفا ايضا ينظر
فيه فتدبر واما الثمار في الوقف العام فلا زكوة فيه لتوقف الملكية بدون القبض ثم لو اتفق تخصيصا الموقوف
عليه في تشخيص وتقبيضه ملكا له ويكون كساير اموال في وجوب الزكوة فيه بشرطها ومن هنا يتبين في
مسئلة الوقف العام بيت المال الذي لا زكوة فيه ولا يملك الا بعد الاخذ والقبض فلا يجوز اعطاء الفقير
منه بعنوان كونه فقيرا بل بعنوان قيامه بمصالح المسلمين لانها المقصودة من الوقف العام وبيت المال ومنها
العين المستاجرة كما لو استاجر من الابل مثلا ما بلغ حد النصاب فالظاهر عدم وجوب الزكوة فيها لا على المستاجر
ولا على الموجر اما الاول فلعدم الملك واما الثاني فلما اشير من سبق تعلق حق المستاجر بالعين نعم ان امكن التبديل
على وجه لا يفوت شيء من المنافع على المستاجر كما اذا امكن اخذ المالك منها واحدة للزكوة وابدالها
بمثلها او باجود منها امكن القول بالوجوب ومنها الدين والمراد به المال الثابت في الذمة ولا اشكال

فعدم

في عدم وجوب الزكوة فيه على المديون لعدم تملكه المال ولا على الداين انه لم يتمكن من اخذه اما لكون
المديون منكرا او معسرا او مماطلا او لكون الدين مؤجلا وفاقا للمشهور بل ادعى عليه الاجماع للاصل
وعدم التمكن من التصرف مضافا الى ان الدين غير مملوك للداين بالفعل لم يصير مملوكا له بسبب القبض
والزكوة انما تتعلق بالعين ويدل على ذلك جملة من الاخبار ايضا منها الصحيح لا صدقة على الدين المخبر والموقف
الدين عليه زكوة قال لا حتى يقبضه قلت فاذا قبضه ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول واما ليس في الدين
زكوة فقال لا واما الصحيح في تزكية الدين انه عليه من الدين فانما الزكوة على صاحب المال ان تمكن
حمله على الاستحباب او على التقية لموافقته للعامة كما قيل واما التمسك بالاخبار الدالة على نفي الزكوة على
المقترض بدعوى كون القرض قسما من الدين فسيأتي ما فيه ثم انما نفي من الاستحباب في الدين المؤجل
بعد القبض كما يستفاد من بعض الاخبار واما اذا تمكن الداين من الاخذ واخره فرارا من الزكوة ففي وجوبها
عليه وعدمه قولان عزي اولهما الى المشايخ الثلثة ولا جل السيد عن جده دعوى الاجماع عليه وثانيهما
الى العماني والاسكافي والقاضي والمرتضى وابن ادريس والفاضلين قدس اسرارهم ووافقهم
غير واحد من المتاخرين وقد يعزى الى الاكثر وهو الاظهر للاصل وضعف سند الاخبار الدالة على
الوجوب مضافا الى الاخبار السابقة الدالة على العدم وهي اقوى ويؤيده دعوى الاجماع كما عن
بعض حجة القول الاول امران احدهما ما ادعاه بعضهم من الاجماع وثانيهما رواية عبد العزيز قال سألت ابا
عبد الله عن الرجل يكون له الدين ايزكيه قال كل دين يدعه وهو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وان
كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة وشبهها رواية ميسرة ليس في الدين زكوة الا ان يكون صاحب
الدين هو الذي يؤخره فاذا كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه تمسك بها الشيخ في
محكي التهذيب والجواب عنهما بوجهين احدهما الطعن في السند لاشتمالهما على عدة من الضعفاء وثانيهما ايهما معارضتها
بالاخبار النافية وتقييدها بما لا يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة بما يتضمن السؤال ولا يخفى وهن
الوجهين سيما الثاني اذ لم يعلم كون وقت السؤال هو وقت الحاجة فالاولى الحمل على الاستحباب كما يشهد
به سياقهما قرب الاسناد والخبر ضعفها بالشهرة عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه هل على
صاحبه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول او على التقية لموافقتها للعامة وعلى زكوة التجارة
اي الاولوية وقد يتمسك لهم برواية زرارة عن ابي عبد الله انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة
عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل
ما مر من السنين وبالوضوح وانه غاب ماله عنك فليس عليك زكوة الا ان يرجع اليك ويحول عليه
الحول وهو في يدك الا ان يكون مالك على رجل متى اردت اخذت منه فعليك زكوته والجواب عن رواية
زرارة ان الموضوع فيها هو المال الغائب وهو مرجع الضمير في يدعه وموضوع البحث هو الكلي الثابت
في الذمة ولا يصدق عليه المال الغائب وظاهر ان وجوب الزكوة في المال الشخصي يدعه الاشكال

وجوبها فالكلي الثابت في الذمة وعن الرضوي بقصوره عن المقاومة للاخبار الثانية لو سلم الا ان قوله الا ان يكون مالك على رجل ظاهر مقر بالدين ولو امر به بذلك المال الغائب بعيدين حتى يقدر كان كالحاضر الاول في عدم الارتباط بموضع البحث ومنها القرض مجرى غير البحث عن ان الزكوة فيه على المقرض او على المقترض فنقول الذي يقتضيه القواعد هو الثاني والاصل عدم وجوبها على المقرض لان المال يخرج عن ملك المقرض بقبض المقترض وصيرورته ملكا له اذا تركه حولا على حاله وجب عليه زكوته والاصل في الحكمين مضافا الى الاجماع المنقول جملة من الاخبار فمنها صحيحة يعقوب بن شعيب عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والسنتين والثلثة او ما شاء الله على من الزكوة على المقرض او على المقترض فقال على المقترض لان له نفعه وعليه زكوته وقوله لان له نفعه بمنزلة قوله لان المال له فهو كناية عن ذلك او هو مما عبر فيه باللازم لينتقل منه الى الملزوم ومنها صحيحة زرارة ايضا وفيها ليس على الدافع شيء انما المال في يد الاخر فمن كان المال في يده زكاه الحديث قال قلت ارايت وضيعة ذلك المال او ربحه لمن هو وعلى من هو قال للمقترض وله الفضل وعليه النقصان وله ان ينكح ويلبس منه ويأكل منه ومنها رواية زرارة قلت لابي جعفر ع رجل دفع الى رجل مالا قرضا على من زكوته على المقرض او على المقترض قال لا بل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض قال قلت وليس على المقرض زكوتها قال لا لا يزكى المال من وجهين في عام واحد وليس على الدافع شيء لانه ليس في يده شيء انما المال في يد الاخذ فمن كان المال في يده زكاه الحديث الى غير ذلك من الاخبار ومقتضى اطلاقها كما هو مقتضى اطلاق كلماتهم عدم الفرق بين ما اذا شرط الزكوة على المقرض ام لا لعموم ما دل على وجوبها على المقترض الذي هو مالك المال كما صرح به جماعة وقد خالف فيه الشيخ في باب القرض من النهاية فاسقطها بالشرط عن المقترض واوجبها على المقرض واحتج عليه بصحيحة منصور في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده قال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض واجيب بعدم دلالتها على الشرط وعدم اشتمالها عليه فضلا عن لزومه وان مجرد اداء المقرض كما يجامع صورة الاشتراط يجامع صورة الاشتراط الشرع وحملها على التطوع الاولى ليس باولى من حملها على الصورة الثانية بعد عدم الاطلاق فيها بالنسبة اليهما لسقوطها في الصورة الثانية بما لا … فحملها على الاطلاق كما هو ظاهرها كما عليه الفاضل في جملة من كتبه او تقييدها باذن المقترض كما عن الشهيد … على ان المتعين حملها على صورة الشرع ضرورة ان الزكوة تابعة للملك والمقرض ان مالك المال هو المقترض لا المقرض فيكون المكلف باخراجها هو المالك المقترض والشرط المذكور لا يؤثر في سقوطها عنه لانه شرط مخالف للكتاب والسنة فيقع لغوا كاشتراط الولاء على البائع مع ان الولاء للمعتق الذي هو المشتري على ما في بعض الاخبار الدالة على بطلان اشتراطه على البائع من ان شرط الله قبل شرطه وانما قلنا بجواز اشتراط الاخراج تبرعا لما ثبت من الادلة على جواز التبرع عنه لكن ينبغي ان يعلم ان مجرد اشتراط الاخراج لا يكفي في خروج المال عن ملك من اشترط عليه ذلك كما قد يتراءى من عبارة النهاية فتوقف حصول برائته

لانه ليس في يده شيء

بلغ قراءة … سلمه الله … دام ظله

الذمة

الذمة على تحقق الاخراج في الخارج كما انه لو اشترط المديون على غيره اداء ما عليه من الدين لم يوجب ذلك برائة ذمته ما لم يتحقق الوفاء فيكون المشروط حقيقة تفريغ ذمة المالك عن الزكوة لا انتقالها الى ذمة المقرض ومن هنا امكن ان يقال ان الاشتراط المذكور بعد تسليم عدم مخالفته للكتاب والسنة لا يجدي عموما في تفريغ الذمة بدون الاداء كما يوهمه كلام الشيخ ره والحاصل ان مجرد الاشتراط لا يوجب برائة ذمة المقترض كما ان استيجار الولي الاكبر لمن يصلي ويصوم عن ابيه بمجرده لا يوجب سقوط التكليف عن الولي المذكور ما لم يات الاجير بالعمل ويكون المقرض في ذلك كالاجنبي اذا شرط عليه ذلك ولما تقدم من بطلان الشرط المذكور لانه من قبيل اشتراط العبادة على من لا تجب عليه فلا يصح وما يلزم فيه من ان الزكوة لها جهتا عبادة كالصلوة وجهة معاملة كالدين كما يدل عليه الاجماع على سقوطها عن ذمة المكلف بما يتبرع غيره فالوجه في بطلانه ما اشرنا اليه من المخالفة للكتاب والسنة وقد يتخيل صحة الاستدلال بالصحيحة وعدم كون الشرط المذكور مخالفا للكتاب والسنة نظرا الى دلالتها على جواز مباشرة المقرض لاخراجها اي الزكوة عمن وجبت عليه ولو تبرعا واذا جازت المباشرة جاز اشتراطها لانه من الشروط السائغة فيشملها ما دل على لزوم الوفاء بالشرط ويؤيده ما دل على جواز شرط اداء الزكوة عن الغير ولزومه كالصحيح سمعت ابا عبد الله ع يقول باع ابي هشام بن عبد الملك ارضا بكذا وكذا الف درهم واشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين الحديث والرضوي فان بعت شيئا وقبضت ثمنه واشترطت زكوته سنة او سنتين او اكثر من ذلك فانه يلزمه ذلك وذلك … ولا جواب بالمنع من دلالة الصحيحة على جواز المباشرة في غير صورة الشرع فلا يكون للجانب الا اداء المقرض الزكوة تبرعا ولا تنكر والخبران غير معمول بهما سيما الثاني ومنها باب الاجارة والصلح على المنافع مع تعلقهما بعين النصاب فان فيها اشكال منهم في وجوب الزكوة وفي ذلك من عدم التمكن من التصرف فيلزم عدم الوجوب ومن امكان الاخراج من العين مع استثناء المنفعة مدة الاجارة ويلزم ثبوت الوجوب ولكن لا يخلو الاخير عن قوة ولهذا قال في كشف الغطاء لو آجر عين النصاب او صالح منافعه لم تخرج عن التمكن واما لو جعل النصاب صداقا ثم طلقها قبل الدخول وبعد الحول ففي وجوب الزكوة فيه ايضا اشكال وسياق الكلام فيه ان شاء الله واما النصاب المفقود فلا اشكال في عدم وجوب الزكوة فيه لصدق عدم التمكن من التصرف وتنبيه ذكروا ان الكافر تجب عليه الزكوة ولا يصح منه حال الكفر والاشكال عليه التلف ان امكن بعد نفي شرط الاسلام في وجوبها وان يقدر المعتبر اجتماع شرائط الاربعة في المكلف ثم الكلام في مقامات الاول ان الكفار مكلفون بالفروع حتى تجب عليهم الزكوة ام لا وبيان ان التكليف … الاسلام في التكليف بالفروع ام لا الثاني في بيان عدم صحتها منهم حال الكفر وهذه عبارة اخرى عن اشتراط صحة العبادة بالاسلام الثالث في ثبوت الضمان بالتلف والمستند التفريط وعدمه بمعنى انه يشترط الاسلام في الضمان ام لا اما المقام الاول فمحل القول فيه ان المعروف من مذهبنا ان الكفار مكلفون

يعني صحيحة منصور

بالفروع معاقبون على ترك الواجبات وفعل المحرمات وادعى الاجماع على ذلك جماعة من الاساطين وجعله
من ضروريات المذهب وخالف في ذلك شرذمة من الاخباريين كالمحدث الكاشاني والمحدث الاسترابادي
وصاحب الحدائق رحمهم الله والحق هو الاول ولنا عليه ان المقتضي موجود والمانع مفقود اما وجود المقتضي فلعموم
ادلة التكاليف من الكتاب والسنة واما فقد المانع فلانه لا مانع الا ما زعمه الخصم وهو كفرهم لا يصلح
للمانعية على ما سياتي تقريبه عند الجواب عن شبهة الخصم وبيان ذلك اما في اثبات المقتضي فلان
الخطابات المتعلقة بالفروع من الايات والاخبار قد وردت على وجه الاطلاق ولم يثبت تقييدها بالاسلام
او الايمان وعدم ثبوت التقييد كاف في الاخذ بالاطلاق على ما هو مقتضى الاصل كقوله تعالى يا
ايها الناس اتقوا الله وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ونحو ذلك من الايات والاخبار الكثيرة الشاملة
للكفار والمسلمين واما التقييد بالايمان او الاسلام في بعضها كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة
فلا يقتضي كونه للاختصاص فيمكن ان يكون لنكتة اخرى وهي التنبيه على ان الكفار لكمال خبثهم وفرط بعدهم
عن ساحة الحضور لا اهلية لهم لتكلم الحق تعالى معهم ولا يليق بهم خطابه مع توهم التقييد في تلك العمومات بمثل هذه
الاية ضعيف لا سيما في ما ذكرناه من مخاطبة الكفار في بعض الايات في مقام التوبيخ والتغليظ لمقاماتها مختلفة
ولو سلم فيمكن تسرية الحكم الى الكفار بقاعدة عموم الاشتراك المدلول عليها بالنص والاجماع وكون خصوص
الزكوة محل الخلاف لا ينافي الاجماع على القاعدة الكلية مضافا الى ان في الايات ما يدل على كونهم مكلفين
كقوله تعالى في حم السجدة وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون كما احتج به في مجمع البيان
فان الذم على عدم ايتاء الزكوة ظاهر في وجوبها عليهم اذ لا يذم تارك غير الواجب وكقوله تعالى في سورة
المدثر ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين فان الذم على ترك الاطعام كالذم
على ترك الصلوة دليل على وجوبهما عليهم والاطعام الواجب ليس الا الزكوة في غير المخمصة كما يومي اليه
المقابلة بالصلوة وكقوله تعالى فلا صدق ولا صلى فان الذم على كل من ترك الايمان وترك الصلوة ظاهر
في كون الكافر مكلفا بكل منهما بخصوصه ولكن المعتمد هو الدليل الاول لانه ربما يخدش الاستدلال بجملة الايات
ببعض الاخبار الواردة في تفسيرها المنافية لعموم كون الكفار مكلفين بالزكوة ولا تعبد بها من الفرائض
وان المراد بالمشركين في الاية جمع من المخالفين نعم في تفسير علي بن ابرهيم عن الصادق ع في الاية انه تعالى طلب
منهم الزكوة وهم مشركون حيث يقول وويل للمشركين فقيل له جعلت فداك فسره لي فقال ويل للمشركين
الذين اشركوا بالامام الاول وهم بالائمة الاخرين كافرون انما دعى الله العباد الى الايمان به فاذا امنوا
بالله وبرسوله افترض عليهم الفرائض وهذا الحديث ظاهر في ان وجوب الزكوة وغيرها من الفرائض لا يجتمع
مع الشرك بالله تعالى ولهذا فسر عدم ايتاء الزكوة بعدم الايمان بالله تعالى والكفر بالاخرة بانكار الاوصياء
المتاخرين عنه ويؤيده ايضا تفسير عدم ايتاء الزكوة بعدم تطهيرهم انفسهم من نجاسة الكفر ولوث
الشرك كما عن ابن عباس في تفسير الاية الاولى اي لا يطهرون انفسهم من الشرك بالتوحيد واما الاية الثالثة

فقد

فقد ورد عن الكاظم ع ان المراد بترك الصلوة فيها ترك الصلوة على محمد وآل محمد وان المراد بالمصلين
التابعون فان من معاني المصلي لغة على ما ذكره الاصمعي في كتاب السبق والرماية التالي التابع في
مضمار السبق مع ان هذه الاية مكية واريد بالزكوة فيها الصدقات التي كانت شعارا في تلك الامة ولم يكن
معهودا ان شرع الزكوة فيها استكشفوا عنها وقالوا لا تصدق بعد ذلك على ما روي عن محمد ع مضافا الى ان
قولهم لم نك من المصلين لا يدل على كونهم مكلفين بالصلوة لاحتمال ان يكون المعنى والله اعلم انا لا نؤمن بالله و
رسوله حتى نكلف بالصلوة ونصلي على حد لا ندخل النار واما الاية الثالثة فلا دلالة فيها ايضا على
كونهم مكلفين بالصلوة ولا صريح فيها الكفر على الاطلاق كما يطلق مثل هذه العبارة فيما اذا ترك المكلف
امرين مستقلين كان مكلفا بكل منهما على حدة كقولك لا صام ولا صلى كما يطلق فيما اذا ترك امرين توقف
التكليف باحدهما على الاخر كما يقال في شان المامور بضيافة العالم واعطاء شيء بعد الضيافة على وجه
يكون وجوب الاعطاء مترتبا على حصول الضيافة اذا تركهما معا لا اضاف ولا اعطى وليس السلف المذكور ظاهرا
في النوع الاول فهذه الاية لا تنافي ولا عليها اكثر من الاستنتاج الاول ليس بمعونة تلك الاخبار المفسرة دليلا للقائلين
بعدم كون الكفار مكلفين لكن لا يخفى ان الايتين ظاهرتان في المختار وتحقيقا في محله ان ظاهر الكتاب حجة
ولا يلزم من ورود بعض التاويل لها جواز ترك العمل بظاهره ومعلوم ان تلك الاخبار المفسرة من باب التفسير بالباطن
مع ان في جملة من الاخبار دلالة واضحة على كون الكفار مكلفين بالفروع وهي اقوى مرادات مضافا الى ان
فيما سمعت من وجود المقتضي وعدم المانع غنية وكفاية في اثبات تكليفهم بجميع الفروع الشرعية كما وجلها
كحرمة الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة ودفع الضرر مما استقل به العقل وايضا على تقدير عدم التكليف
يلزم مساواة قاتل النبي مع غيره في العقاب بل العقل حاكم بالتفاوت وقد يستدل في ذلك بان حظ البحث ما لا
يستقل به العقل واما عدم المانع فبان ما سوف يستدل به دليلا على مذهبهم وما تمام ذكرناه في الجواب
عنه فنقول انهم تمسكوا بامور الاول ان الاصل عدم التكليف الثاني ان تكليفهم بالفروع مع جهلهم بها تكليف
بما لا يطاق ولا يخفى ضعفهما الثالث جملة من الاخبار الدالة على انهم لا يكلفون الا بالعقائد وبعد تحقق
الاعتقادات منهم يكلفون بالاحكام وظاهر الجواب عنها بعد الاغماض ما سبق الرابع وهو العمدة ان الكافر لا يقدر
على الامتثال لا حال الكفر ولا حال الاسلام اما حال الكفر فلان الاسلام شرط في الصحة كما سياتي والمشروط عدم
عند عدم شرطه ولانه لا يتاتى منه قصد القربة وبدونها لا يحصل الامتثال واما حال الاسلام فلانه يسقط التكليف
الموجه حال الكفر لما ورد من ان الاسلام يجب ما قبله ولا يمكن الامتثال بعد سقوط الامر وبعبارة اخرى الامر
بالعبادات يوجب ايجاد مقدمة الوجود اي الاسلام وايجاد الاسلام يفوت الامر بالعبادات فالامر بالعبادات
يرجع الى الامر بايجاد ما يفوتها وذلك لا يصدر من الحكيم لانه تناقض ونقض للغرض وهو سفه فتكليف
بالمحال مثلا وجوب الزكوة يقتضي ايجاد الاسلام لانه مقدمة لوجودها ثم ايجاده يسقط وجوبها فايجابها يؤول
الى ايجاد ما ينقضها فيلزم من وجوبها عدم وجوبها وبذلك يقوى عدم كون الكفار مكلفين لا بالزكوة

ولا نبر بما من العبادات والمحرمات ضرورة فوات الكل بالاسلام وبعد سقوط التكليف بتفويت المحل استحق ثوابا
ولا عقابا وقد يجاب بان حال الكفر زمان التكليف دون الاسلام زمان المكلف به والموجب المحال كون حال
الكفر زمانا لهما فالكافر في حال الكفر على اتيان المامور به بواسطة قدرته على المقدمة المقدورة التي هي
الاسلام فان المقدور بالواسطة مقدور وامتناع الفعل حال الكفر ناش عن سوء اختياره والامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو من جهة العقاب نظرا الى ان المقدور بالقدرة الفعل بالذات والسقوط بعد الاسلام
لا يوجب الامتناع لانه من باب التفضل والامتنان وتسهيل الامر عليهم وقد يجاب ايضا بان انعدام بعض
شروط المامور به في الخارج لو كان موجبا لامتناع التكليف لم يمكن تكليف احد اذ ما من شيء يجب الا وبعض
شروطه معدوم في الخارج والا كان موجودا والسقوط بعد الاسلام لا يوجب محذورا اذ العدم سقوط الواجب
الموسع عنه بعد الاسلام وبقاء ما يسعه من الوقت بل يجب عليه الاتيان به كسائر المكلفين وهو الذي
كان مكلفا به من اول الوقت بعينه فليس الاسلام موجبا لسقوط كل تكليف في كل حال والزكاة لا يسقط
التكاليف المتعلقة بالاموال فيجب عليه اداء الدين وعوض الامانة لاهلها على النحو الذي كان مكلفا به حال
الكفر فيمكن ان يكون تكليفا حقيقيا كسائر التكاليف لو اصبح نعم التكليف بالمضيق او القضاء بعد الفوت
يراد به مجرد الابتلاء والامتحان ويوهم لغوية التكليف نظرا الى عدم امكان الامتثال حال الكفر وسقوط
التكليف بعده بل يضر مع عدم سقوط التكاليف المالية بالاسلام امكان ان يكون الغرض الحث على الاسلام
حتى يقع عباداته التي على وجه الصحة او عقابه على تركها لو لم يسلم او استحقاق الثواب من جهة الاسلام
وتوطين النفس على التكاليف الاخرى ان قصدها او ان سقط عنه التكاليف السابقة واجاب بعض
شارحي الزبدة بجهة ثالثة وهو ان تكليف الكفار بالفروع ليس على حد تكليف المسلمين بها الا بمعنى
تكليفهم بمجرد الامتحان والابتلاء حتى لا يكون تكليفا حقيقيا اذ الظاهر من ادلة التكاليف تساوي نسبتها
الى الفريقين وكونها حقيقية بالاضافة الى كلتا الطائفتين بل يعني ان الكفار لما تركوا الدخول في
الاسلام في اول البلوغ مع قدرتهم عليه خالفوا الشرع بتفويتهم الاوامر الشرعية وجعلوا انفسهم بسوء
اختيارهم غير قابلين لتوجيه الخطابات الالهية سواء كانت تلك الخطابات لعامة متجزية كما اذا دخل
وقت العبادة او شرطية كما اذا لم يدخل ويكون استحقاقهم العقاب من جهة ذلك التفويت الذي
هو سبب لصدق العصيان المستعقب للعقاب واما عصاة المسلمين فعقابهم انما هو من جهة ترك المامور به
او فعل الحرام لا من جهة تفويت اصل الطلب كما هو قضية اسلامهم ومن البين ان تفويت كل من الطلب
والمطلوب مخالفة للشرع موجب للعصيان واستحقاق الخذلان والوجه في ذلك اما في سببية ترك المطلوب
للعصيان فظاهر واما في سببية تفويت الطلب لو قيل به فلانه كما هو المطلوب فلان التكاليف الشرعية قد
تشتمل بوضوعها على مصلحة اكيدة وحكمة كاملة على وجه يقتضي اصل الطلب فيها معصية وعند التامل سبب
للعقاب في الموضعين ترك المطلوب المشتمل على تلك الحكمة الا ان تركه من عصاة المسلمين بعد تعلق الطلب

بهم

بهم على وجه الحقيقة ومن الكفار بدونه لتفويتهم الاعلى سبيل الابتلاء وعليه فاستحقاق العقاب في الحقيقة
يراد بالطلب بها اظهار استحقاق العقاب وهذا ايضا نوع من التكليف يستلزم العقاب لكون الامر بالاسلام
لدفع استحقاق العقاب الآتي من جهة تفويت الطلب بايجاد ما يمنع من تعلق الطلب به بسوء اختياره كما
ان الامر بالتوبة في حق عصاة المسلمين لاجل دفع العقاب الآتي من جهة تفويت المطلوب بعد تعلق الطلب
ومما يشهد بصحة المقال ان السلطان لو ارسل الى بعض عماله طومارا محتويا مشتملا على تكاليف شرعية بما
لم يكن حاصلا بالفعل فلم يصل اليه المرسل السير لما عرضنا اوصلها قبل بلا حظها كان عاصيا عند العقلاء
وصح للسلطان عقابه ولا يصغى الى اعتذاره بعدم حصول شرط تلك التكاليف مع ان نظير ذلك في الشرع ايضا
كما يستفاد من قوله تعالى ان الذين توفيهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا
الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك ماويهم جهنم وساءت مصيرا فان المستضعفين في الارض
هم الذين لم يبلغهم التكاليف الشرعية مع علمهم بان هناك شريعة واحكاما على الاجمال لكنهم لم يهاجروا
الى مكان يحصل لهم فيه العلم بتلك التكاليف بالتعلم من علمائها فيكون عقابهم من جهة تفويتهم على انفسهم
تلك الخطابات بعدم ترك المهاجرة من اوطانهم نحو عقاب الكفار على تفويت الخطابات على انفسهم بترك الاسلام
ثباتهم على الكفر الذي هو قد ابتلوا به لانهم الاثر ظاهرة في ثبوت التكاليف باسرها على العباد جميعا والتقييد
بالتكاليف الغير المشروطة او بالغيبا للمسلمين يحتاج الى دليل ومن اجل ذلك ايضا افتى كثير من الاصحاب
بحرمة التوطن في دار الشرك ولو قيل بدخول الكتابة في التكليف اما في موضع لا يمكن تحصيل الاحكام الفرعية فيه
ومثله افتاؤهم بوجوب تعلم مسائل الصلوة قبل وقت التكليف بها وباستحقاق عقاب الجاهل بها بعد دخول
الوقت وان لم يتعلمها وان لم يكن هناك تكليف لعدم قدرته على الامتثال هكذا افتاء بعضهم بعقاب من يستصحب
الماء او التراب في العلم بعدم تمكنه منهما في السفر لو كان اخذه في السفر قبل دخول وقت الصلوة وكوجوب الغسل
قبل الفجر في شهر رمضان لادراك الفجر متطهرا ونحو ذلك من الموارد التي يمكن الخدشة في بعضها وبعد
بعد التامل في هذه الموارد ينفتح باب الشبهة في تكليف الكفار بالفروع عموما وما ذكره التي هي محط
البحث بالخصوص وان الوجه في الكل تفويت الطلب وجعل نفسه بسبب اختيار الكفر غير مختار ومن المعلوم
ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من حيث العقاب وان نافاه من حيث الخطاب ان التحقيق ان
ليس هناك طلب حقيقة حتى يتحقق بامتثال المحذور المتقدم من محالية التكليف او لغويته نظرا الى ان
التكليف بالشيء الى حين الاتيان بما يزيل التكليف ثم انه قد يقال ان تفويت الواجب المشروط من جهة ترك مقدمة وجوده او ترك مقدمة لزم
وجوبه لا يوجب العقاب ولا يقبح عقلا مع العصيان لان المفروض عدم تعلق التكليف كما يشهد بذلك جواز التعرض
في النصاب قبل حول الحول بما يسقط معه الزكوة وجواز المنع من تحقق الاستطاعة الموجبة للحج ونحو ذلك فالحق ان التبع
ان تفويت كل طلب مشروط موجب لاستحقاق العقاب وان كان من جهة تفويت مقدمة الوجوب فيه كما
تفويت الطلب المشروط بايجاد ما لا يقدر معه على اتيان المطلوب معصية موجبة للعقاب فلا تغفل انتهى

الكلام في ذلك في الاصول وانما ثبت وجوب الزكوة على الكافر وصح تكليفه بها بالمعنى المذكور يترتب عليه جميع
لوازم الوجوب كجواز الاخذ من عين ماله قهرا في صورة الامتناع كما في المسلم الممتنع من الدفع الى الفقراء
لتعلق حقهم بتلك العين من غير فرق في ذلك بين كون الآخذ هو الامام او نائبه او الساعي
وجواز الاخذ من وارثه الذي انتقل اليه النصاب الذي تعلق به حق الفقراء ويكون ذلك كالدين بعد موته
على قسمة الورثة ومن هذا الباب يشكل الضمان فانه على طبق القواعد لكن يجيء الوجه في عدم ضمانه
الذي تقدم ثم ان صاحب المدارك بعد ان ذكر الاشكال في تكليف الكافر بالزكوة لا امتناع ادائها حال الكفر وسقوطها
بالاسلام اجاب عنه بقوله الا ان يقال انه يتعلق الوجوب ايصالها الى الساعي وما في معناه حال الكفر انتهى
اعترض عليه صاحب الجواهر بان الايصال لها الى الساعي ان كان بعنوان دفع الزكوة فهو اداء للزكوة وهو
قد صرح غير واحد بعدم صحتها منه بل في كشف الرموز الاشكال فيه لما مر من اعتبار الايمان في جميع العبادات انتهى
ثم يكون دفعها قولا بانه من باب ابقاء التكليف بعنوان بعد الايصال الى الساعي او الوصول الى الامام
بمنصب الامامة من زكوة ويسقط بعد باسلام الكافر الا ان هذا الايصال ثم العين بعنوان اداء الواجب لاجل تحصيل
الثواب حتى يتوجه عليه عدم صحته منه حال الكفر لعدم تمكنه من ذلك نظير سقوطها عن المسلم باخذ السلطان الجائر
لرفع شر الفقير غاية الامر عدم الصحة وعدم الثواب لعدم قدرته على الاطاعة الا انه لا يوجب عقابه ايضا
لكشف اسقاط الزكوة عنه فانه يقدر على اسقاط التكليف بهذه الوسيلة وان لم يقدر على الاطاعة بكل حيلة وهذا
المقدار كاف في صحة تكليفه بها وثانيا الا انه لا يوجب انه يرفع امتثال من الكافر ايضا اذا قصد بهذا الايصال
دفع العين بعنوان انه حق واجب عليه في شرعه لا يوجب انه لم يصح ذلك في ديننا كما انا مامورون بانا نعاملهم
على حسب ملتهم والزامهم بما الزموا به انفسهم كما ورد به الاخبار فهذان الوجهان ايضا مما يمكن به
دفع الاشكال في المقام مضافا الى ما سبق واما المقام الثاني اعني عدم صحة عباداتهم فتحصيل القول فيه ان
المعروف في الاصول ان العبادات والمعاملات من الكفار فاسدة لا يترتب عليها شيء من غير المسلمين وادعى الاجماع
عليه من جماعة من المحققين ان الزكوة عبادة والعبادة موقوفة على قصد القربة ولا يتاتى قصد القربة من
الكافر الذي لا يعتقد بالشريعة سيما الدهري المنكر لوجود الصانع وهذا الاستدلال منقول عن المعتبر واعترض عليه
بان دعوى عدم تاتي قصد القربة من الكافر انما تصح في الدهري الجاحد لوجود الصانع واما من سواه فقد ثبت
الكفار من اعتقد بوجود الصانع وانكر بعض اوصافه او انكر النبوة او بعض ضروريات الدين فلا اشكال في تحقق
القصد المذكور منهم من غير اشكال فيه ولهذا انفصل بعضهم بين الدهري وغيره بعدم صحة الاعمال من الاول دون
ان كانت واجبة عليه وصحة العبادات من الثاني فظهر ان الخلاف متحقق بموافقة الامر لا يمتنع حصولها
من الكافر واما الصحة بمعنى اسقاط القضاء والاعادة فامكان حصولها منه ظاهر بل يقبل في اثبات امكانها
بالمعنى الاول لعدم حصولها الكان مع فرض الاتيان بالمامور به على وجهه فهذا يجم لا استقلال العقل بالحج
بتحقق الامتثال وان كان مع نقص في المامور به شرطا او شطرا انتهى من جهة دلالة النقل على اعتبار

ذلك

ذلك الشيء غاية الامر انه كان له حصول الامتثال عن ترتب الثواب عليه صحيحا فيحصل ما ثبت عدم الصحة
بالادلة النقلية فيتبين من ذلك ان الاتيان بالمامور به على وجهه لا يتحقق من الكافر والاول
يستلزم ترتب الثواب عليه اذ لا معنى لحصول الامتثال الشرعي بدون الثواب لان الثواب لازم عقلا للامتثال كما ان
العقاب لازم عقلا للعصيان والآيات والاخبار الكثيرة تنادي بخلود الكفار في النار واين هذا من ترتب
الثواب واذا بطل التالي بطل المقدم والحاصل ان عدم الصحة لفقد شرطها الذي هو الاسلام وتقريره نقول
ان قصد القربة انما يمكن للمسلم من جهة كونه يعتقد بوجود الصانع ونبوة النبي وحقية الشريعة والفروع من
ان الكافر غير معتقد بذلك اما لاعتقاده خلاف ذلك او لكونه شاكا في ذلك فقصد القربة لا يتاتى من الاول
سواء كان منكرا للصانع ام للنبوة او للمعاد وهو ظاهر ولا من الثاني اذ لا يتحقق القصد المذكور من الشاك
المتردد وقد يتمسك بالآيات والاخبار الكثيرة الدالة على عدم قبول اعمالهم وعدم صحة عباداتهم كقوله تعالى انما
يتقبل الله من المتقين وقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقوله وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم
كفروا بالله وبرسوله وغير ذلك من الآيات الظاهرة والاخبار في هذا الباب اكثر من ان تحصى والدالة
على بطلان عبادة المخالفين وان الاطاعة بالولاية فيعلم انه يقتضي بطلان عبادة الكفار بالاولوية
فان قيل يقتضي ما ذكرتم بطلان كل عبادة من الكافر لتساوي نسبة موجب البطلان الى الجميع مع انه
خلاف الاجماع في جملة من عباداتهم كالوقف والعتق والصدقة ونحوها مما ذهب جماعة الى صحتها منهم قلنا يمكن
ان يكون الوجه في ذلك دلالة بعض الاخبار على ان المعتبر في المذكورات ارادة وجه الله كما ورد لا عتق
الا ما اريد به وجه الله وهذا القصد ممن لا يعتقد غير ممتنع من الكافر بخلاف
قصد القربة في سائر العبادات فظهر من ذلك من كلام التهذيب وان يكون اشتمالها على جهتي العبادة
والمالية مرجح الجهة المالية منها على جهة العبادة ولذا يكون كون المذكورات تخليص الملك عن الكافر
اما لانه لا يملك شيئا او يملك ملكا ضعيفا بالحفظ انتظام امور الناس فاذا وقع منه عتق خرج ولم يترتب
عليه ثواب وان يكون الوجه الزامهم بما الزموا به انفسهم وبالجملة لما دل بعض الاخبار على وقوع المذكورة
من الكافر فلا بد من ارتكاب التوجيه بما ذكر وملخصها الصحة من جهة المعاملة بمعنى خروج الملك عن
ملكه بالعتق والوقف والفساد من جهة العبادة بمعنى عدم تحقق الامتثال وعدم ترتب الثواب بل الظاهر
الحاق الزكوة بهذه المذكورات في ذلك فنحكم بفساد جهة العبادة لعدم قصد القربة وصحة جهة المعاملة لجواز
الاخذ منه لو دفع وجبره عليه لو امتنع ويكون ذلك مسقطا لها عنه وان لم يحصل القربة فان الزكوة ايضا
جهة عبادة وجهة معاملة كالمذكورات الا ان جهة المعاملة فيها ابعث من المالية المحضة على وجه يكون
الفقير شريكا كما عرفت كما تقدم الزكوة من اموال الله اذ لا منافاة لقولهم ان الزكوة تسقط عن الكافر
بالاسلام بل الواجب ان يقال ان الاسلام يوجب انتقال المال من الفقير الى الكافر وفساده بعيد
عدم كون الاسلام من اسباب النقل ظاهر بل المراد مجرد ثبوت حق الفقير على الكافر في عين ماله

عن ملكه م

علی وجه یسقط بالاسلام کما سنشیر الیه فی مسئلة تعلق الزکوة بالعین ان شاء الله تعالی هذا تمام الکلام فی المقام الثالث الذی هو
ضمان الکافر مع التلف فتلخص الکلام فیه ان الکافر لا یضمن المال فی صورة التلف ولو مع الاهمال والتفریط
کما عن [illegible] المشهور لان الاسلام یجب ما قبله فلا یتمکن من ادائه حال کفره وربما یستشکل فی ذلک بعدم انطباقه علی
القواعد فان مقتضاها الضمان مع الاتلاف والتفریط فان حق الفقراء متعلق بالعین فاذا اتلف العین
اتلف حق الفقراء ومن اتلف مال غیره فهو له ضامن لعموم ادلة الضمان وعدم اختصاصها بالمسلم
والاسلام لا یسقط الاحکام بالنسبة الی الدین والرهن ونحوهما ویمکن الجواب عن ذلک بان یقال ان
عدم الضمان منطبق علی القواعد اما فی صورة التلف من غیر جهته کما اذا تلف بآفة سماویة او بالتفریط
فظاهر لعدم ایجاده سبب الضمان وعدم اقدامه علی الاسلام المسقط للحق لا یعد اتلافا لمال الفقیر ولا تفریطا فیه
کما ان الامر کذلک فی حق المسلم الذی فرط من اول الحول واما لو کان من جهته فیمکن تطبیق عدم الضمان فیه علی
القواعد باحد امرین الاول ان الزکوة وان کانت متعلقة بالعین ویکون حق الفقراء ثابتا فی نفس الاعیان
الا انه لیس فی [illegible] علی وجه الشرکة والملکیة الحقیقیة حتی یکون قدر الزکوة من العین ملکا واقعیا للفقراء علی
حذو سائر املاکهم ویکون الکافر الدافع للزکوة قد دفع الیهم مالهم بل المال باق علی ملکیة صاحبه شرعا ویکون
حق الفقراء فیه من قبیل الحق المالی المتعلق بالمال مع بقائه فاذا سقط بالاسلام سقط بالمرة ولم ینتقل
الی الذمة وکان هذا الحق کالبرزخ بین الحق المتعلق بالمال علی سبیل الشرکة الحقیقیة والحق المتعلق بالذمة
المحضة والموجب للضمان هو ثبوت الحق فی العین علی سبیل الحقیقة حتی یصدق علی الاتلاف اتلاف مال الغیر
واما ثبوته فیها علی الوجه المذکور فلا یوجب الضمان لعدم صدق الاتلاف مال الغیر [illegible]
اذا اسلم سقط عنه الزکوة علی ما سبق التنبیه علیه فان التعبیر بالسقوط شاهد صدق علی ان المال مال الرجل لا
مال الفقراء والا کان الاسلام موجبا لانتقال مال الفقراء الیه وفساده ظاهر کیف ولو کان الاسلام سببا
لذلک کان سببا لسقوط سائر الحقوق المالیة من الامانات والرهون والدیون ولا یقول به احد وکذا لو لم
اذا دفع من عنده ذلک المال سقط الاخراج عنه وکذلک بعض الاخبار الدالة علی انه لیس علیه [illegible] الجزیة
شیء ولعل [illegible] حواشی [illegible] فان قیل هذه الجملة کما تقتضی عدم ضمان الکافر
تقتضی ایضا عدم ضمان المسلم لان تعلق حق الفقراء بمال المسلم کتعلقه بمال الکافر لیس علی نحو الشرکة الحقیقیة
مع ان ضمان المسلم مما اتفقوا علیه کما سبق الاشارة الیه قلنا نعم ولکن هنا شرطا اخر للضمان وهو التمکن من الاداء
فظاهر انه متحقق فی حق المسلم غیر متحقق فی حق الکافر لما عرفت سابقا من ان تکلیف المسلم بالزکوة ووجوب اخراجها من
المال تکلیف حقیقی لکونه قادرا علی الامتثال بخلاف تکلیف الکافر بالزکوة فانه تکلیف ابتلائی لاجل العقاب المترتب
علی تفویت الخطاب الشرعی لانه لا یقدر علی الاداء حال الکفر وینقطع عنه التکلیف بعد الاسلام وقد عرفت ان التمکن من
الاداء شرط فی الضمان وانتفاء الشرط یستلزم انتفاء المشروط فالاتلاف الموجب للضمان هو اتلاف المال
مع القدرة علی الاداء والایصال وهذا لا یتحقق الا فی حق المسلم وما تخیل من ان الکافر ایضا متمکن من الایصال

لکن

لکن یمکن من اسقاط التکلیف عن نفسه بالتمکین لاخذ الامام او الساعی منه ولو قهرا یکفی فی تعلق الضمان به
علی تقدیر الاتلاف او التفریط مدفوع بان هذا انما یسقط التکلیف لو حصل فی الخارج قبل الاتلاف واما بعد
الاتلاف فلا یقدر علی هذا النوع من الاداء ایضا کما انه قبل الاتلاف لم یکن متمکنا من الاداء والایصال وانما
جاز الاخذ من العین فیما اذا مات عن وارث مسلم فانما هو من جهة ان القدر الساقط هو المباشرة دون
اصل الحق الثابت فی العین نظیر قضاء الصلوة عن المیت فان موته اسقط عنه المباشرة لا اصل الواجب
الثانی ان یقال ان ثبوت حق الفقراء فی عین الکافر انما هو من الحکم الوضعی وانما جاء من قبیل الحکم التکلیفی الذی هو وجوب
الزکوة علیه فهذا الحکم الوضعی تابع لذلک الحکم التکلیفی وجودا وعدما وبعد سقوط الحکم التکلیفی بالاسلام
یزول حق الفقراء من العین اذ لم یکن من باب الشرکة الحقیقیة کما ان الحکم التکلیفی ایضا لم یکن علی وجه الحقیقة
والوجه فی ذلک ان حق الفقراء انما تعلق بذمة الکافر وان کان تعلق بالعین الخارجیة بمعنی انه فی ضمن ان
یدفع من العین وبعد الاتلاف وعدم الاداء یبقی فی ذمته حتی اذا اسلم وجواز اخذ الامام او الساعی من العین قهرا
لیس من جهة وجود الحق فی العین بل من باب الامر بالمعروف والقیام بتکلیف الکافر لانه اذا سقط عنه المباشرة
تعین التسبیب فالامام نائب عنه ولهذا ینفصل الوجوب [illegible] الدفع الی الفقراء هذا غایة ما یمکن ان یقال فی تقریب
تطبیق عدم ضمان الکافر علی القواعد والمقام بعد لا یخلو عن الاشکال اذ یمکن الاعتراض علی الوجه الاول بان
مجرد تمکن المسلم من الاداء وعدم تمکن الکافر منه لا یصلح معیارا للفرق بینهما بضمان الاول وعدم ضمان الثانی
فی صورة الاتلاف بل لابد من الالتزام بان سبب الضمان فی المقام ما ذا وانه موجود فیهما او فی احدهما حتی
یحکم علیه بضمانه ولا شک ان السبب هو اتلاف مال الفقراء فان کان ثبوت حقهم فی العین علی وجه یصدق معه الاتلاف
فلا مناص من ضمان الکافر وعدم التمکن من الاداء لو سلم لا یمنع من ذلک وان لم یکن کذلک فلا ضمان علی المسلم
ایضا ومجرد تمکنه من الاداء لا ینفع فی ذلک وان لم یکن کذلک فی ثبوت الضمان لعدم کونه سببا لورود عوض
اتلاف مال الغیر من جهة التمکن من الاداء وعدم صدقه من اجل عدم التمکن منه کما زعم اذ لا مدخلیة لذلک
فی ذلک فان له مدخلیة انما هو کون تعلق الحق بالعین علی نحو الشرکة الحقیقیة او علی نحو اخر کالبرزخ
بینه وبین التعلق بالذمة علی ان التمکن لو سلم مدخلیته فی ذلک نقول بوجوده فی حق الکافر ایضا لانه متمکن من
تسلیم الزکوة الی الامام فی صورة الاخذ القهری واحتساب الامام ذلک زکوة وهذا المقدار یکفی فی عدم
کفایته فی الضمان وعلی الوجه الثانی ان الاشکال فی انطباق عدم ضمان الکافر علی القواعد مبنی علی تعلق
حق الفقراء بالعین فالتعبیر بجعله متعلقا بالذمة خروج عن المفروض مع تبعیة الحکم الوضعی للحکم التکلیفی
وجودا وعدما ممنوعة فان التفکیک بینهما فی الشرع فی غایة الکثرة فالاولی [illegible] ان الاشکال
فی الضمان وعدمه التی لیست منصوصة فی کلام الاکثر کما اخذه من [illegible] مبنی علی ما ذکرنا من ان
الاول انه [illegible] ان تکلیف الکافر بالزکوة وغیرها من الفروع هل هو تکلیف حقیقی مثل [illegible]
علی المسلمین کما یقتضیه ظاهر الخطابات الشرعیة المتساویة بالنسبة الی المکلفین ام هو تکلیف صوری ابتلائی

لاجل العقاب كما يأتي وعدم تمكنه من الامتثال الا حال الكفر لما نعتبره من نصها القرينة ولا حال الاسلام
لسقوط التكليف معه ويقتضيه الحكم بالسقوط مع الاسلام لانه لا يستقيم ذلك مع كون التكليف حقيقيا الثاني عدم
معلومية ان تعلق حق الفقراء بعين المال الزكوي بحيث لا احتمال ان يكون على طريق الاشتراك الحقيقي كما هو
مقتضى الجمود على ظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة وان يكون على طريق تعلق ساير الحقوق المالية
المتعلقة بالذمة كما يأتي مسئلة سقوطها بالاسلام وعدم التزامهم باحكام الشركة في المقام فنقول تلك
في تلك الفروع حسب الواقع في ذينك الامرين على وجه لو ارتفع الحيرة عن الامرين ولو بارتفاعها عن
احدهما انكشف حكم تلك الفروع من حيث انطباقها على القواعد وعدمه فلو ارتفع الحيرة عن الامر الاول
وعلم ان تكليفهم مثل تكليف المسلمين لا يجري شك في الضمان مع الاتلاف ولا في جواز الامام ولا في الاخذ منه
قهرا ولا في عدم الاخذ من وارثه ولا في غير ذلك من الفروع منه ضرورة ان المال الزكوي حينئذ يكون بيده امانة شرعية
كساير الامانات لا يضمن الا بالتفريط او التعدي ولا يؤخذ من وارثه ان مات كافرا ولو ارتفعت الحيرة عن الامر
الثاني وعلم ان تعلق الزكوة بالعين على نحو الشركة والاشاعة لا يبقى شك في الضمان مع الاتلاف والاخذ
منه قهرا او الاخذ من الوارث حينئذ ضرورة مقتضى الشركة بذلك وان علم ان التعلق لا على هذا النحو علم عدم الضمان
وعدم الاخذ من الوارث وجواز الاخذ منه قهرا اما على القولين بان التكليف المذكور وان كان صوريا لاجل العقاب
لكنه يكفي في ترتيب تلك الاحكام وان كان تعلق الحق بالعين في الكافر والمسلم على حد سواء وان كان ممكنا الا
انه يحتاج الى الدليل ولا دليل في غير المسلم وقد سبقنا الى الاشكال في هذه الفروع المحقق الاردبيلي وصاحب [illegible] وبعض
من تأخر عنه [illegible] ان المسئلة محل الاشكال فانا لو بنينا على ما يقتضيه القواعد والا فتصاعل ما خالفها على الحق
لزم مخالفة العلماء الفحول في تلك الفروع ومخالفتهم هنا لا يرتضيه المنصف العارف بجلالة شانهم وارتضائنا
على مواضعتهم وانتفاء الزمهم خالفنا القواعد بلا دليل وذلك مما لا وجه له والحاصل ان تصور تلك الفروع و
تصوير انطباقها على القواعد مما لا اشكال فيه انما الاشكال في اثبات انطباقها على القواعد مما لا اشكال [illegible]
واقامة الدليل على ذلك او وضوح تصويرها الفروع على ما ذكروه فلانهم قالوا ان الكفار مكلفون بالزكوة [illegible]
من الفروع وان الاسلام يجب ما سبق ولا تعرض منهم حال الكفر [illegible] يجوز للامام او الساعي الاخذ منهم قهرا
ولو تلف لا يضمن وان اهمل وجرد [illegible] تصويرها ان يدعى ان تكليفهم بالزكوة وغيرها تكليف صوري
لاجل العقاب المترتب على تفويت الخطاب ولازم هذا التكليف ثبوت حق الفقراء في ذمتهم الا على وجه الشركة
في العين فاذا سقط بالاسلام الملزوم الذي هو ذلك التكليف يسقط [illegible] لانه الذي هو ذلك الحق وقضية ذلك
عدم الضمان مع التلف وان اهمل وليس هو كالحقوق المالية المشتركة حتى لا يسقط بالتلف واخذ الامام او
الساعي منه قهرا من جهة عدم [illegible] حال الكفر كما ان الاخذ من وارثه المسلم من جهة الساقط الكافر
بعد الموت هو مباشرة الواجب لا اصله واما تطبيق المذكورات على القواعد فدونه اثبات خرط القتاد ونظير ذلك
من جهة وضوح التصوير واشكاله لا لانه الدليل ما ذكرناه في [illegible] من ملك [illegible]

من كان

من كان مصدقا في دعواه من دون اتهام ولا معارض فهو مسموع الاقرار والاخبار واما دليل [illegible]
الدليل في ذلك من جهة قاعدة الاقرار كما توهم ولهذا ذكرنا انه يمكن ان يستفاد من الموارد المتفرقة في ابواب
الفقه بنحو هذا امور منها ان الفروع [illegible] مشكلا تطبيقها على القواعد انما كانت في حق الكافر
واما في حق المسلم فانطباقها على القواعد مما لا شبهة فيه فان المال الزكوي في يده امانة شرعية لا يضمن الا بالتفريط
او التعدي ومن جملة اسباب الضمان في حقه تأخير الاداء مع التمكن من الاخراج اما على القول بفورية وجوب الزكوة
فظاهر لانه الضابط في الامانات الشرعية واما على القول بعدم الفورية فلتقصيره شرعا بالتأخير فتأمل
وانما الاشكال في سقوط الزكوة باسلام الكافر بين اسلامه قبل الحول او اسلامه بعده لعموم ما دل على ان الاسلام
يجب ما قبله فاصل النهاية من انه لو اسلم قبل الحول بلحظة وجبت عليه دون ما اذا اسلم بعده [illegible] عموم
النص وفتوى الاصحاب بالسقوط على الاطلاق في اشتراط الاسلام في تمام الحول وحكمهم باستيناف الحول حين
صرح في ساير كتبه كالتذكرة والتحرير باستيناف الحول منها ان المرتد الفطري كالكافر في هذا المقام واما
المرتد الملي فكالمسلم من جهة الضمان ومن جهة التكليف لجريان قولهم الاسلام يجب ما قبله فيه واما من جهة الاداء
فحكمه كالكافر لعدم الصحة حال الارتداد وقد خالف العلامة في المنتهى في ضمانه حيث قال واذا تلف
او السلعة منه سقط وفي التذكرة في عدم الصحة حيث قال لا يجوز الاعطاء والدفع من الكافر وفي المرتد يجوز
ذلك وهو كما ترى ومنها انا لو قلنا بوجوب الزكوة على الطفل والمجنون فلا اشكال في ضمانهما مع اتلافهما
~~تفريطهما لعموم ادلة الضمان وعدم اختصاص الاحكام الوضعية بالمكلفين ولا في عدم ضمانهما مع اتلافهما~~
او تفريطهما لعموم ادلة الضمان وعدم اختصاص الاحكام الوضعية بالمكلفين ولا في عدم ضمانهما بدون
الاتلاف والتفريط ولو مع اهمال الوليان المفروض عدم تقصيرهما وارتفاع التكليف عنهما ولا في
عدم ضمانه بالبعث لاهمال ولو مع اتلافهما او تفريطهما انما الكلام في ضمان الولي مع الاهمال والفرض
هو تضمينه من مال نفسه فربما يتوهم عدم ضمانه لانه ليس بمالك وانما هو مخاطب بالدفع من مالهما فغاية
الامر في حق الاهمال ترتب العقاب واما الضمان من مال نفسه فلا يوجب الاظهر ضمانه لانه وان لم يكن
مالكا لكنه بمنزلته فاذا اهمل في الاخراج وتلف المال كان هو السبب في الاتلاف وهو موجب للضمان وتوهم
ان المتعلق به ليس الا مجرد حكم التكليفي الذي هو وجوب الاخراج من مالهما وهو لا يستلزم الضمان لعدم
مباشرته الاتلاف فيه ثم لان الاتلاف شامل عرفا لمثل اهمال الولي وان كان مباشرة الاتلاف هو الصبي
او المجنون وان السبب اقوى من المباشر في مثله وسلطنته على المال وتقلبه بالاخراج شرعا
شرعي كاف في صدق كون المال في يده وتحقق الاتلاف بسببه من غير حاجة الى اليد الفعلي نظيرها ادركه
الا ان يحفظ ما الجبر اذا كان في معرض التلف فتركه الولي تعريف اللقطة التي التقطها الصبي او تركه
ايصال ما اكتسبه الصبي على الوجه المحترم الى مالكه ونحو ذلك من الموارد التي حكموا فيها بالضمان مع
ان لنا ان نفرض البحث فيما اذا كان المال تحت يده فلا اشكال في الضمان للواجب الان من وجوب الزكوة

على الطفل والمجنون واما على القول باستحبابها عليهما فان الضمان المتعلق بالولي بعد الاهمال ضمان في
نظير حق النظر للفقراء في الاطعمة وحق المارة بشرطها وطعمة الجد في الميراث مع وجود الابوين
وطعمة الاقرباء مستحب لا ضمان في هذا الموضع قوله النظر الثاني في بيان ما تجب وما تستحب فيه
تجب الزكوة في الانعام الثلثة الابل والبقر والغنم وفي الذهب والفضة والغلات الاربع الحنطة و
الشعير والتمر والزبيب ولا تجب فيما عدا ذلك لا يخفى ان اطلاق الانعام على الثلثة من باب التغليب لان
النعم في اللغة اما الابل خاصة او هي مع الغنم واما البقر فلا يطلق عليه النعم كما يظهر من القاموس لانه
قال في النعم وقد يسكن عينه الابل والشاء او خاص بالابل ج انعام جج اناعيم انتهى الا ان اطلاق
على الثلثة شايع في الكتاب والسنة كذا اطلاق الحنطة على القمح واطلاق الشعير على السلت و
التمر على البسر والزبيب على الحصرم على ما هو المشهور من استحباب الزكوة في هذه الاربع وعدم اندراجها
تحت تلك الاربع ومثلها خروج سبائك الذهب والتبر المفسر بها او بتراب الذهب قبل تخليص الذهب عنه
وخروج سبائك الفضة المعبر عنها بالنقرة عن الفضة ثم ان تصوير تعلق الحق باعيان هذه التسعة
مما لا اشكال فيه واما تصويره للشيء فيما سيأتي من الاعيان التي يستحب فيها الزكوة فلا يخلو من تكلف اذ لا يتحقق
لاستحباب ملكية الفقراء في تلك الاعيان وان كان ظاهر الادلة كون التعلق في الواجب والمندوب على نحو سواء
فالظاهر ان التعلق الندبي هنا يرجع الى صرف الحكم الى التكليف وعلى كل حال فوجوب الزكوة في التسعة المذكورة
مما دلوا عليه باجماع المسلمين والضرورة من الدين وتواتر الاخبار الواردة عن الائمة الطاهرين واما عدم
الوجوب فيما عداها فهو المشهور وادعى جماعة عليه الاجماع ويدل عليه بعد الاصل جملة من الاخبار الظاهرة
في حصر الوجوب في التسعة والعفو عما سواها واما ما دل من الاخبار على وجوب الزكوة في الذرة والدخن و
الارز والسلت والسمسم والعدس او على وجوبها في كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فلعدم مقاومته
مع تلك الاخبار الحاصرة من جهات عديدة لا بد من حملها اما على الاستحباب او على التقية كما يظهر من
بعض الاخبار الاتية والحمل على التقية وان كان يمنع من اثبات الاستحباب فيما ذكر الا ان نقل الاجماع عليه
فلا بد من الالتزام بمقتضاه واما حمل الاخبار الاول على ان وجوب الزكوة في صدر الاسلام كان منحصرا في
صدر الاسلام كان منحصرا في هذه التسعة ثم اوجبها بعد ذلك في غيرها من الاجناس كما عن يونس بن
عبد الرحمن بعد ما اجاب عن في الاستحباب ان الامر لو كان على ما ذكره لما قال الصادق ع عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه عفى عن
ذلك لانه اذا اوجب فيما عدا الاشياء التسعة بعد ما اوجب في الاشياء التسعة لم يبق شيء معفو عنه فهذا
القول لمكان بطلانه انتهى واستشهد على ذلك جملة من الاخبار الدالة على عدم وجوب الزكوة في الارز والذرة
والحمص والعدس وساير الحبوب المشتمل بعضها على تكذيب الامام السائل الذي زعم وجوب الزكوة في
هذه الاشياء وفي بعضها وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة على تسعة وعفى عما سوى ذلك الى ان قال
السائل ان الذرة فغضب ثم قال والله كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك

السلت بالضم نوع من الشعير

فقال

فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك
فغضب ثم قال كذبوا فهل يكون العفو الا عن شيء قد كان ولا والله ما اعرف شيئا عليه الزكوة غير هذا فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر وفيه ايضا نظر واضعف منه حمل اخبار الوجوب على التقية بل لم نعثر على
من يعمل بها سوى ابن الجنيد حيث نقل عنه المصير الى الوجوب في كل ما ينبت من الارض مما يكال او يوزن
وهو اندر كندرة [illegible] بالوجوب في مال التجارة على ما سيأتي اليه الاشارة ثم ان ما عدا التسعة مما تستحب فيه
الزكوة منه ما لا تستحب فيه والاقل على اقسام منها ما ينبت من الارض من المكيل والموزون وهذا هو الضابط
لذلك في كلمات الاصحاب مع استثناء الخضر والبقول وظاهرهم استفادة ذلك من الاخبار والذي
يظهر منها عنوانات ثلثة الاول كل ما انبتت الارض كما في رواية زرارة وجعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كل شيء
انبتت الارض الا الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه الثاني الحبوب كما في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله
في الحبوب كلها زكوة الثالث ما يكال بالصاع او يدخل القفيز كما في رواية زرارة كل ما كيل بالصاع فبلغ
الاوساق فعليه الزكوة وفي اخرى الزكوة في كل ما كيل بالصاع وفي ثالثة صدقوا الزكوة في كل شيء كيل
اما عنوان ما انبت فيشمل الخضر والاشجار فهو اعم من العنوانين الاخيرين كما ان ما يكال او يوزن اعم مما
انبتت الارض وعنوان الحبوب لا يشمل الخضر والاشجار الا بمجرد ما فيهما الكيل وان كان قد يجري فيهما
الوزن فان كل ما يكيل يوزن ولا عكس لان الوزن اصل في تشخيص المقادير وجعل الكيل لسهولة
الامر على الناس فيحتمل تقييد ما انبت مما يكال او يوزن وما يكال او يوزن بما انبت حتى يكون ما يستحب
فيه الزكوة كون الشيء جامعا لوصفي كونه مما انبت وكونه مما يكال او يوزن لينطبق على فتاوي الاصحاب
ام لا بل يتعين بعد تعارض الاخبار المشتملة على هذه العناوين الظاهر هو الثاني ضرورة ان التعارض لا
يكون الا بين الاثبات والنفي وهذه الاخبار كلها مثبتات لا تنافي بينها كما يقال يستحب اكرام العلماء
يستحب اكرام الصلحاء فيجب الاخذ بالكل ولو كان النسبة بينهما هو التباين ثم لو كانت الاخبار واردة في
مقام التحديد الذي يتولد منه النفي بالنسبة الى ما عداه لم يكن بد من التعارض ووجوب الجمع ومن بيان نتيجة
التقييد لكنه بعيد غير مناف من الاخبار وقضية الاخذ بالكل هو الحكم باستحباب الزكوة في كل ما انبت الارض
وان لم يكن مكيلا او موزونا كالجوز وفي كل ما يكال او يوزن ولو لم يكن مما انبتت كالمعدن لكن يبقى تقييد
الاصحاب عنوان الاستحباب بما عرفت غير معلوم المأخذ لانهم لا يقولون بالاستحباب في مثل البيض والجوز
بل يخصون عنوان ما انبت بما يكال او يوزن وعنوان ما يكال او يوزن بما انبت فلما كان الاخذ بكل
من العنوانين على الاطلاق خروجا عن طريقة الاصحاب وجب الاخذ بمجمع العنوانين وقصر الاستحباب
على ما انبت من المكيل والموزون او على المكيل والموزون مما انبت ويشاهد على هذا الجمع ليس
نفس هذه الاخبار بل صحيحة محمد بن اسماعيل وفيها اما الرطبة فليس عليك فيها شيء واما الارز فما سقت
السماء العشر وما سقي بالدلو فنصف العشر من كل ما كلت بالصاع والمراد بالرطبة كل ما كان [illegible]

[illegible] كل ما يكال او يوزن [illegible] ان الزكوة [illegible] في كل ما انبت الارض

اصل الخلقة كالخضر والبقول من الخيار والبطيخ والجوز والشلجم والفواكه ونحوها والمناط ما كان
كذلك في زمن الشارع لان هذه الفطرة يختلف كثيرا فيها في ازماننا وما اهنا مع اختلاف البلاد
ومن ثم يمكن دعوى الاجماع في هذه الفطرة وان كان الحمل على كل ما كان كذلك في الزمن الماضي غير بعيد
كما يقتضيه اللغة وقوله فليس عليك فيها شيء يدل على ان الحنطة الزكوة فيها لا وجوبا ولا ندبا وان كان
الظاهر من كلمة على هو نفي الوجوب فتامل وقوله فما سقت السماء العشر اه لا يراد به ما سقت السماء من
خصوص الارز بل اريد بذلك اعطاء الضابطة الكلية السارية في الارز وغيره من نحو الحمص والباقلاء
والماش والعدس والطرطان والسمسم والدخن ونحوها الا ان المورد وان كان خصوص الارز
لكن العبرة بعموم الجواب فالمراد والله العالم ان ما الارز فيعلم حكمه بما ابين لك من الضابطة الكلية
التي يعلم منها حكمه وحكم امثاله وهي ان كل ما يكال بالصاع من نبات الارض ان كان سقي بالسماء ففيه
العشر وان سقي بالدلو ففيه نصف العشر وان قوله مما كلت بيان للموصولة في قوله فما سقت السماء
فيكون الموضوع هو النبات المتصف بكونه مكيلا وهو الضابطة في استحباب الزكوة بل قد يدعى ظهور سائر الاخبار
المشتملة على الكيل ما القفيز في ارادة المكيل مما انبت الارض كموثقة ابي مريم عن ابي عبد الله ع قال
سالته عن الحرث ما يزكى منه فقال البر والشعير والذرة والارز والسلت والعدس كل هذه مما يزكى
وقال كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة ثم انه سؤال عما يزكى من الحرث سؤال عن انه ما انبت
الارض اي نوع فيه الزكوة واي نوع لا يجب فيه الزكوة من الحرث ثم كل ما يخرج من الارض حتى الاشجار ولا
اختصاص له بالزرع كما يتوهم فاجاب بعد عد جملة من الاشياء ببيان ضابطة كلية وهي ان كل ما كيل
بالصاع اه وهو ظاهر في ان معيار ما يجب فيه الزكوة كونه شيئا من النبات الذي يكال سواء خص هذا
العموم بالاشياء المذكورة التي كان الحكم منها ومن غيرها ومما يشهد لعموم معنى الحرث في الموثقة قوله تعالى
وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الاية لما روي انه كان في بني اسرائيل رجل له حرث نفشت
فيه غنم رجل اخر بالليل فقضمته وافسدته فجاء صاحب الكرم الى داود فاستعداه على صاحب الغنم
فقال داود اذهبا الى سليمان ع ان كانت الغنم ليحكم بينكما فذهبا اليه فقال سليمان ع ان كانت الغنم
اكلت الاصل فعلى صاحب الغنم الغنم وما في بطونها وان كان ذهب بالفرع ولم يذهب الاصل فانه يدفع ولدها
الى صاحب الكرم وكان هذا حكم داود وانما اراد ان يعرف بني اسرائيل ان سليمان وصيه بعده ولم يختلفا
في الحكم ولو اختلف حكمهما لقال كنا لحكمهما شاهدين وعلى كل حال تدل الموثقة المذكورة كالصحيحة
المتقدمة على ان مورد الزكوة المندوبة ما اجتمع فيه وصفان الانبات من الارض وكونه مكيلا فعموم النبات
المراد من الحرث في كلام السائل مخصص بالكلية الواقعة في كلام الامام ع الا ان هذه الكلية ما الزم على
كل ما يكال سواء كان مما انبت الارض ام لا كالنورة والجص فيه الزكوة فيحتاج اخراج مثل النورة و
الجص الى الدليل كما ان عموم ما انبت على تقدير تخصيصه بالمكيل يدل على ثبوت الزكوة في كل ما انبت الارض

ولو

ولو لم يكن مكيلا فيحتاج اخراج نحو الخضر الى الدليل بخلاف مفاد الصحيحة المتقدمة فانه يدل على عدم الزكوة فيما
اذا لم يجتمع فيه هذان الوصفان واما كلمات العلماء الدالة على ثبوت الزكوة في كل ما انبت الارض سواء
كان مكيلا ام موزونا مع خلو الاخبار عن الوزن فلا يبعد فيها ان المراد بالصاع ليس خصوص هذا الكيل
الخاص سواء حصل العلم بمقدار الشيء ام لا سيما بعد وضوح التفاوت الفاحش في الكيل بالنسبة الى الاشياء
فان الكيل الذي يسع الحنطة مثلا لا يسع بعينها من غير الحنطة الا انقص كما لا يخفى بل المراد به التقدير
وتميز كمية الشيء ومن المعلوم ان الميز الحقيقي لذلك هو الوزن السالم عن ذلك التفاوت فالوزن حقيقة
هو الاصل في تشخيص المقادير وانما يقدر الشيء بالكيل في بعض الاشياء لتسهيل الامر وصعوبة التقدير
كما انه قد يلتجئ الى الاعتبار بالوزن لتعسر الاعتبار بالكيل كما في البطيخ والقثاء وامثالهما فيكون
المراد بالكيل مجازا كون قابلية الشيء للتعيين بالكيل وان لم يقدر بالكيل فعلا فالمعيار
مطلق التقدير سواء كان التقدير الفعلي بالكيل ام بالوزن الذي هو الاصل في التقدير ومن هنا
قالوا يكال او يوزن وليعلم ان كل ما يعتبر في الغلات الاربع من قدر النصاب ومقدار ما يخرج واعتبار
السقي والزرع وغير ذلك معتبر فيما يستحب فيه الزكوة مما انبت الارض بالاجماع كما في الذخيرة و
المنتهى مضافا الى الصحاح المستفيضة الدالة على اعتبار النصاب في الحبوب كالحنطة والشعير كل ما
دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب وعموم المنزلة يدل على الاشتراك في جميع الامور
المعهودة واما الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل ما في الحنطة والشعير فان الحبوب تشمل بعمومها
الانواع كلها خصوصا مع الحنطة وعدم القائل بالفرق بقي الكلام فيما استثني من الكلية الدالة على استحباب
الزكوة فيما انبتت الارض مما يكال او يوزن من الاشياء المستثناة فنقول تخرج من ذلك الخضر والرطبة
والبقول وكل ما يفسد ليومه وقد ادعي على ذلك الاجماع واحتجوا على ذلك بالاصل ولا يخفى ضعف التمسك
به بعد دلالة الاخبار على الاستحباب في كل ما انبتت الارض مما يكال او يوزن وبجملة من الاخبار العامة
النافية للزكوة عما عدا التسعة المعهودة نظرا الى ان المنفي فيها نفي اصل تشريع الزكوة لا خصوص وجوبها
او خصوص ندبها وفيه ان مفاد تلك الاخبار هو انه ليس على ما عدا التسعة او ليس فيما سواها زكوة ومثل هذا ظاهر
في نفي الوجوب الذي يجامع الاستحباب كما هو ظاهر كلمة في وعلى كما ان قولنا على الشيء الفلاني فيه زكوة
ظاهر في الوجوب ولذا استشكل بعضهم في ثبوت المال لانتحال في العين مع ارجاع الزكوة المندوبة
الى الحكم التكليفي ولو سلم ان المشتمل منها على كلمة في على النفي المطلق الذي لا يبقى معه الاستحباب نظرا
الى قضاء نفي الجنس بذلك لكن لا نم ذلك في المشتمل منها على كلمة على الظاهرة في النفي الخاص الذي هو
نفي الوجوب والعموم لانه اعم من نفي الاستحباب وعلى هذا فلا يثبت به نفي الاستحباب فالاجود ان يتمسك في ذلك
بالاجماع الذي نقله جملة من الفحول كما في المنتهى لا زكوة في الخضراوات كالبطيخ والباذنجان والبقول والقثاء والورق
كورق السدر والآس ولا في مثل الادهان كدهن البنفسج والشيرج ولا في شيء من الازهار كالعصفر والزعفران

ولا فيما ليس بحب كالقطن والكتان وعليه علماؤنا اجمع خلافا لبعض الجمهور وهو ظاهر في دعوى الاتفاق
اللغوي من جميع الصحابة نقلا وقوليا وقد يقرب بحجيته شئ له فجهله وان لم نقل بحجية مطلق الاجماع المنقول كما يشعر به تطي
عن الدليل المخرجيا اذا كان الناقل مثل العلامة قدس سره وربما استدل برواية زرارة وفيها جعل رسول الله
الصدقة في كل شئ انبتت الارض الا ما كان من الخضر والبقول وكل شئ يفسد من يومه ووجه الاستدلال بها
على نفي الوجوب في الاستحباب مع انها كالاخبار المتقدمة في كونها ظاهرة في نفي الوجوب تفسير الخضر في بعض
الروايات بما لا بقاء له وما يسرع اليه الفساد ففي رواية زرارة عن رسول الله عن الخضر قلت وما الخضر
قال كل شئ لا يكون له بقاء كالبقل والبطيخ والفواكه وشبه ذلك مما يكون سريع الفساد وفي حسنة
الحلبي قلت لابي عبد الله عليه السلام ما في الخضر قال وما هي قلت القضب والبطيخ ومثله من الخضر قال ليس عليه
شئ من الخضر وبعد انضمام ما في هذين الخبرين من تفسير الخضر الى الروايات المذكورة تصير ظاهرة في
نفي الوجوب والاستحباب في الخضر اذ ليس المراد جعل الصدقة الواجبة حتى يكون المنفي في
جانب المستثنى خصوص الواجبة ضرورة عدم الوجوب فيما عدا الغلات الاربع مما انبتت الارض
واراد جعل الصدقة المندوبة في جانب المستثنى منه وان استلزم نفي المندوبة في جانب المستثنى ويتم به
المدعى الا ان الحكم في جانب المستثنى منه بالاستحباب لا يلائم وجوبها في الغلات الاربع فلا بد ان يراد
بالجعل في جانب المستثنى منه ما يعم المندوبة ولا يزيد ان يكون المنفي في جانب المستثنى منه ايضا ما يعمها وقد
يستدل على المطلوب ايضا برواية محمد بن مسلم قال سألته عن الحرث ما يزكى منه قال البر والشعير والذرة
والدخن والارز والسلت والعدس والسمسم كل هذا يزكى واشباهه وعلى نسخة الكافي
الصحيحة المعروفة واما على سائر النسخ المشتملة على الحبوب بدل الحرث ومنها التهذيب فلا يدل على
المطلوب وانما الدلالة على المطلوب بناء على نسخة الحرث فتقريبها ظهور السؤال في الاستفهام عن
تعيين النوع الذي فيه الزكاة من الحرث وتمييزه عما لا زكاة فيه منه فان السؤال بكلمة ما هنا كالسؤال
بكلمة اي في الدلالة على ارادة التعيين بعد العلم الاجمالي بان من الحرث ما يزكى ومنه ما لا يزكى وان
كان قد يسأل بكلمة ما عن اصل وجود الزكاة في هذا الجنس مع الجهل باشتماله على صنفين لكنه استعمال
نادر وعلى الاستعمال الشايع لابد ان ينزل الجواب على الحصر بمعنى ان لا زكاة فيما عدا الامور المذكورة
لا وجوبا ولا ندبا وظاهر ان الخضر والفواكه والاوراق والادهان والازهار ونحوها غير داخلة في الامور
المذكورة ولا في اشباهها اذ المراد باشباهها النباتات الخارجة من الارض المقصودة بالذات الماكول
المقصود منها الاوراق والاشجار المقصود منها الثمار ونحو ذلك ويمكن الاستدلال على عدم الزكاة في هذه الاشياء شيئا آخر كالبذور المقصودة
بالاجماع الذي عرفته من العلامة وكذا بالاخبار التي مر بعضها ان الزكاة فيما يخرج الكيل والقفيز فان كثيرا
مما عدا الحبوب من المذكورة غير قابل للتعيين بالكيل والقفيز ويظهر التقريب مما سبق وفي بعضها ايضا
التشابه ان الزكاة في [illegible] التي يقصد منها اوراقها كالحنا والنخل والكراث ونحوها الزكاة فيها لو يزيد بالمحقق

يقصد

نعم بها

يقصد منها كالغلات الاربع فيها الزكاة والاخبار المشتملة على استثناء الخضر ظاهرة فان نحو الكرات والخس
والنخل ونحوها لا زكاة فيها اصلا لا في اصلها ولا في ورقها ولا في بذرها كما هو قضية اطلاقها ويسلم
ان العناوين الخارجة عما يستحب فيه الزكاة اي الخضر والبطيخ والبقول لا تخلو عن الاجمال شمولا للتفاح
اذا انتهى يوما او سنة ايابا او [illegible] العنب العصفر الذي كان عليه من يدخل فيها [illegible] والا يبعد الدخول وكذا
غيره من الافراد المشكوكة والضابط في الافراد المشكوكة هو الاخذ بعموم ما دل على استحباب الزكاة فيما يخرج من
الارض والاقتصار في نفي استحبابها على ما علم خروجه من ذلك العموم وظهر انه لا حاجة بعد هذا الى الخوض في
[illegible] تعقيب الاحاطة بجامع الكلام تعقيبا على نقل جملة من اقوال المخالفين كالحكم بوجوب الزكاة في كل ما انبتت
الارض كما عن كثير منهم او فيما عدا الحشيش والحطب والقصب من الزرع كما عن ابي حنيفة وزفر او
في جميع الثمار والحبوب التي تكال وتدخر الا الجوز كما عن احمد او في كل ما يقتات وييبس كما عن الشافعي او في كل
ما له ثمرة باقية كما عن ابي يوسف وفي الحبوب كلها كما عن مالك الى غير ذلك من اقوالهم ومنها اي من
جملة ما يستحب فيه الزكاة مال التجارة كما هو المشهور بل ادعي عليه الاجماع كما عن الانتصار والناصريات و
الغنية والمراد بمال التجارة ما يملك بعقد معاوضة بنية الاكتساب عند التملك فيخرج الصداق وعوض
الخلع والصلح عن قصاص الجنايات اذ المراد بعقد المعاوضة ما يقوم طرفاه بالمال ويخرج ما يملك بغير عقد
كالارث وحيازة المباحات وان قصد به الاكتساب او بعقد غير معاوضة كالهبة او بعقد معاوضة لا بنية
الاكتساب كالمعطل او بنية القنية او الصدقة او بقصد الاكتساب لا عند التملك كما اذا طرأ القصد بعد التملك و
يشهد على اعتبار ذلك كله بعد الاجماع والاصل السليم عن المعارض ان ما دل على ثبوت الزكاة في المال
مختص بما تضمن راس المال او ما يتجر به او ما عمل فيه ولا يصدق شئ من ذلك بدون ما ذكروا اما الدليل
على الاستحباب مضافا الى الاجماع المنقول فالاخبار المستفيضة المتضمنة للامر بالزكاة في مال الطفل
اذا اتجر به الولي وقد تقدم شطر منها مع التنبيه على حملها على الاستحباب جمعا بينها وبين الاخبار الكثيرة
النافية للوجوب وحسنة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عن رجل اشترى متاعا فكسد عليه وقد
زكى ماله قبل ان يشتري المتاع متى يزكيه فقال ان كان امسك متاعه يبتغي به راس ماله فليس عليه زكاة وان
كان حبسه بعدما يجد راس ماله فعليه الزكاة بعدما امسكه بعد راس المال قال وسألته عن الرجل توضع
عنده الاموال يعمل بها فقال اذا حال عليه الحول فليزكها وفيها ان كنت تربح فيه شيئا او تجد راس مالك
فعليك فيه الزكاة وان كنت انما تربص به لانك لا تجد الا وضيعة فليس عليك زكاة حتى يصير ذهبا
او فضة فاذا صار ذهبا او فضة فزكه للسنة التي اتجرت فيها وعن ابي الربيع الشامي عن ابي عبد الله في
رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل ان يشتري به هل عليه الزكاة او حتى يبيعه فقال
وان كان امسكه التماس الفضل على راس ماله فعليه الزكاة ومثله رواية اسمعيل بن عبد الخالق ورواية ابي بصير
ورواية خالد بن الحجاج وغيرها وهذه الاخبار وان كانت ظاهرة في الوجوب ولذا تمسك بها القائل

بالوجوب كالصدوقين لا انها محمولة على الاستحباب جمعا بينها وبين الاخبار النافية للزكوة ويشهد على ذلك الاخبار
المتقدمة الظاهرة في حصر ما يجب فيه الزكوة في الامور التسعة والاخبار النافية الواردة في خصوص المقام
كموثقة اسحق بن عمار قال قلت لابي ابراهيم عليه السلام الرجل يشتري الوصيفة يثبتها عنده لتزيد وهو يريد بيعها
اعلى ثمنها زكوة فقال لا حتى يبيعها قلت فان باعها ايزكي ثمنها قال لا حتى يحول عليه الحول وهو في يده وهي
الدالة على ان وجوب الزكوة على الثمن بعد حلول الحول عليه انما هو لصيرورته مالا اساسا حال عليه الحول
لا لاجل كونه مال التجارة وان كان يوهمه التعبير بالثمن وصحيحة سليمن بن خالد قال سئل ابو عبد الله عليه السلام
عن رجل كان له مال كثير فاشترى به متاعا ثم وضعه فقال هذا متاع موضوع فاذا احببت بعته
فيرجع اليك راس مالك وافضل منه هل يجب عليه فيه صدقة وهو متاع قال لا حتى يبيعه قال فهل
يؤدي عنه ان باعه لما مضى اذا كان متاعا قال لا وصحيحة زرارة قال كنت قاعدا عند ابي جعفر عليه السلام و
ليس عنده غير ابنه جعفر عليه السلام فقال يا زرارة ان ابا ذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال
عثمان كل مال من ذهب او فضة يدار او يعمل به ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال
ابو ذر اما ما اتجر به او دير وعمل به فليس فيه زكوة انما الزكوة فيه اذا كان ركازا كنزا موضوعا فاذا حال
عليه الحول ففيه الزكوة فاختصما الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال القول ما قال ابو ذر فقال ابو عبد الله عليه السلام
لابيه ما تريد الى ان يخرج مثل هذا فيكف الناس ان يعطوا فقراءهم ومساكينهم فقال له ابوه اليك
عني لا اجد منها بدا ينبغي ان هذا حكم الله تعالى لا يتبين اظهاره كما يوهمه الخبر الآتي ورواية ابن بكير
وعبيد وجماعة من اصحابنا قالوا قال ابو عبد الله عليه السلام ليس في المال المضطرب به زكوة فقال له اسمعيل ابنه
يا ابت جعلت فداك اهلكت فقراء اصحابك فقال اي بني حق اراد الله ان يخرجه فخرج فهذه الاخبار النافية
ان نهضت قرينة على ارادة الاستحباب من تلك الاخبار كما هو الظاهر فلا اشكال والا فهذه ارجح من تلك
اذ بوجوبها قال الشافعي واحمد وابو حنيفة وان رجعنا الى الاصل فمقتضاه نفي الوجوب فلا تعين حمل
الاخبار الموجبة على الاستحباب اظهر وجه التمسك بها في هذا الباب بطلانه لاسنادها الى اثبات
الفرض والايجاب ثم ان ما ذكرنا من حمل الاخبار الموجبة على الاستحباب والاخبار النافية على نفي الايجاب
يرجع الى الجمع بين الاخبار من حيث الدلالة الترجيح لبقاء السند من الجانبين بحاله وهو جار على القاعدة
المبتنية على الاصول من تقدم الجمع من حيث الدلالة على الجمع من حيث السند بالحمل على التقية وان كان قد يعكس
الامر في بعض المواضع حسبما تقتضيه القرائن الحكمية وقد يتوهم ان الجمع في المقام من هذا القبيل فتحمل الاخبار
الموجبة على التقية والنافية على عدم ثبوت الزكوة في مال التجارة اصلا لا وجوبا ولا ندبا نظرا الى الخبرين
الاخيرين لظاهرهما في ان طريقة المخالفين كانت وجوب الزكوة في مال التجارة وان الائمة لم يكونوا
متمكنين من الافتاء على خلافهم فلما ارتفع الخوف اظهروا الحق وافتوا بعدم الزكوة في مال التجارة وهو مذهب
جماعة الى عدم استحباب الزكوة فيه ولا يخفى ان الجمع من حيث الدلالة مقدم على الجمع من حيث السند وانتفاء الخبرين

المذكورين

المذكورين لتعين الحمل على التقية محل النظر وعلى تقديره ينحصر دليل الاستحباب في الاجماع الذي ادعاه جماعة
من الاصحاب وفيه ما ستسمع من الخبرين ان المقام من باب النسخ وان الحكم الشرعي في الصدر الاول كان هو الوجوب
ثم نسخ وهو كما ترى وعلى ما شرط استحباب الزكوة من الحول وبلوغ النصاب وعدم نقص قيمة المتاع عن راس المال فالكلام
الكلام فيها في الفروع المتعلقة بها ومنها اي ما يستحب فيه الزكوة الخيل والمراد بها الخيل سواء كان عتيقا وهو النجيب
من الطرفين ام برذونا وهو الردي من الطرفين ام هجينا وهو الذي امه ردية ام مقرفا وهو الردي من طرف
الاب الاناث في العتيق ديناران وفي غيره دينار واحد ويعتبر في الاستحباب الانوثة والسوم والحول بلا خلاف
الاستحباب بل الاجماع المدعى وفي كلام جماعة حسنة محمد بن مسلم وزرارة عنهما عليهما السلام قالا وضع امير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق
الراعية في كل فرس في كل عام ديناران وجعل على البراذين دينارا وحسنة زرارة هل في البغال شيء فقال لا
فقلت فكيف صار على الخيل ولم تجعله على البغال فقال لان البغال لا تلقح والخيل الاناث ينتجن وليس على الخيل الذكور
شيء قال قلت فما في الحمير فقال ليس فيها شيء قال قلت هل على الفرس او البعير يكون للرجل يركبهما شيء فقال لا
ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل وبثت بهما
كل الاحكام المذكورة وهما محمولان على الاستحباب وان كانا ظاهرين في الوجوب للاجماع والاخبار النافية للوجوب عما
سوى التسعة فكيف والظاهر منهما ولا تستحب في الرقيق والحمير والبغال للاصل والاجماع والاخبار
ومنها ما اذا قصد الفرار من الزكوة قبل الحول للاخبار الدالة على وجوبها او محمولها بعد الحمل على الاستحباب
ومنها حاصل العقار المتخذ للنماء من الدكاكين والحمامات والبساتين والخانات على المعروف بغير واحد مثله
كاف فيها بينه المحكي في اشتراط الحول والنصاب وعدمه العمومات الدالة على ثبوت الزكوة وتشريك الفقراء
مع الاغنياء فلا اشتراط ومن الاقتصار فيما خالف الاصل على المتيقن فيعتبران ولعل الاول اقوى ومنها المال
الغائب الذي لا يتمكن صاحبه من التصرف فيه اذا مضى عليه احوال ثم عاد اليه فيزكيه لسنة على ما في بعض الاخبار
الدالة عليه ومنها الحلي المحرم على ما افتى به الشيخ ره ولعل فتوى مثله كاف في الاستحباب والا فلم نعثر على ما يدل
عليه في الاخبار ومنها ما شك في حاله اذا تولد حيوان بين حيوانين احدهما زكوي وعمي في الحاقه بالزكوي
اطلاق اسمه كما في الشرائع وغيرها انما كان المعتبر اطلاق الاسم لانه مناط الحكم وكذا الكلام لو كان متولدا
من حيوانين محللين غير زكويين او محلل ومحرم ولو كانا محرمين وجاء بصفة الزكوي احتمل الحاقه في
وجوب الزكوة فيه لاطلاق الاسم الذي هو مدار الحكم واستوجه الشارح تحريمه لكونه فرع محرمين فينتفي
الزكوة انتهى وفي ذلك الحيوان المتولد بين حيوانين اما ان يكونا زكويين او احدهما او لا يكونا كذلك وعلى
التقديرات اما ان يلحق باحدهما او بثالث زكوي او غيره فالصور ثلث عشر والضابط انه متى كان
احد ابويه زكويا وهو ملحق بحقيقة الزكوي سواء كان احد ابويه او غيرهما نظرا الى قضية ادلته
وجبت فيه الزكوة وان لم يكن على حقيقة زكوي فلا زكوة ولم يكونا زكويين فان كانا محللين مع احدهما
وجاء بصفة الزكوي احتمل حكمه وجوب الزكوة وعدم الحمل فينتفي الزكوة وان جاء غير زكوي فلا زكوة قطعا

[illegible]

[illegible]

وفي اولوجا بصفة المحلل وجهان والوجه عدم فيها الكون فرع تحرير انتهى والتحقيق ان المعيار في هذا
المقام ملاحظة الابوين في ثبوت الزكوة وعدمه سواء صدق على الولد اسم احد الابوين ام صدق عليه اسم ثالث
ولا عبرة بالصدق العرفي واشتباه الصوري مع العلم باصل الحقيقة التي هي بنت التكون فان مقتضى القواعد
العقلية ان يكون الولد المتخلق من ابويه طبيعة كطبيعة ابويه وان لا يكون من حيث الحقيقة كطبيعة خارجة
عنهما وان كان الصانع الحكيم قادرا على كل شيء ومجرد صدق اسم الثالث من جهة التشكل الظاهري والتغير
الصوري بحسب العرف غير مجد في الالحاق بالثالث بعد العلم بالحقيقة فان التعويل على الصدق المذكور
وتبعية الاسماء للصور وكون الصور الظاهرية كواشف عن المسمى انما يصح فيما جهل حقيقة المنكشف عنه
الا بتلك الصور واما مع العلم بحقيقته مع قطع النظر عن صدق الاسم الا بل الظاهر ان اهل العرف ايضا لو كان
مع جهل اهل العلم بحقيقة الابوين واما مع علمهم بذلك فلا يطلقون عليه اسما آخر سوى ابويه وتفسير هذه الجملة
ان لا يكون زكوة في الغنم المتولد من ظبيين مثلا وان صدق عليه عرفا اسم الغنم وان يثبت الزكوة في المتولد
من غنمين وان صدق عليه اسم الظبي عرفا نعم لو تولد من زكوي وغيره كوحشي فلا تنافي من صدق اسم الزكوي عليه
وكونه طبيعة طبيعة الزكوي فانه تابع لنطفة الماء من الزكوي وليس ذلك بمحال في العادة ولا يصح اسم غير
الزكوي عليه وكونه طبيعة طبيعة غير الزكوي ومن ذلك يعلم ما في القول بالبناء على صدق الاسم مطلقا او
في بعض الصور واما ما لو تولد من زكويين ما يصدق عليه اسم الزكوي او من غير زكويين ما يصدق عليه اسم غير الزكوي
او من مختلفين ما يصدق عليه اسم احدهما فلا اشكال في حكمها ولعلك بعد التامل فيما ذكرنا تقدر على استنباط الحكم
في باب الحل والحرمة والطهارة والنجاسة فلو تولد من المحللين ما يصدق عليه اسم المحرم لا يحرم او من محرمين ما يصدق
عليه اسم المحلل لا يحل او من طاهرين ما يصدق عليه اسم النجس لا ينجس او من نجسين ما يصدق عليه اسم الطاهر لا
يطهر ولا اشكال في صورة الاختلاف في الحل والحرمة من الالحاق باحدهما كيفما كان ولا في صورة الاختلاف
في الطهارة والنجاسة من الالحاق باسمهما كذلك حيث يصدق عليه الصدق العرفي فيهما امكان غلبة احد المائين على
الاخر عقلا وعادة فتامل فانه لا يخلو بعض صور المسئلة عن الاشكال ثم لنرسل النظر الثاني في بيان ما يجب فيه
الزكوة في الانعام الثلثة الابل والبقر والغنم توضيح المقام يتم ببيان الشروط والفرائض والاحكام ونجري
البحث في مقامات المقام الاول في بيان الشروط وهي اربعة احدها النصاب وهو المقدار الذي يجب فيه
الزكوة فنسبته الى سائر الشرائط الاتية كنسبة المعروض الى العارض والموصوف الى الوصف ولهذا قدمته
ثم ان اعتبار هذا الشرط مما دل عليه الاجماع والنصوص وبيان تفصيله انه تم وينبغي تفصيل القول فيه
اما الابل فالنصب فيها اثنا عشر الاول الخمس وهو اول نصب الابل فاذا بلغت خمسا يجب فيها شاة ولا يجب
فيما دونها ولا في الزائد عليها شيء الى ان تبلغ النصاب الثاني وهو العشر ففيها شاتان وليس على الزائد
~~عليها شيء الى ان تبلغ النصاب الثالث وهو العشر ففيها شاتان وليس على الزائد عليها شيء الى ان تبلغ~~
النصاب الثالث وهو خمس عشرة ففيها ثلث شياه وليس في الزائد شيء حتى يبلغ النصاب الرابع وهو

عشرون

عشرون وفيها اربع شياه والزائد عليها لا شيء فيه الى ان يبلغ النصاب الخامس وهو خمس وعشرون وهو
خمس شياه فعند النصب الخمسة كل واحد منها خمس من الابل وفي كل واحد منها شاة وفي النصاب السادس وهو
ست وعشرون ففيه بنت مخاض وهي بنت ما من شانها ان تكون ملقحا اي حاملا لان ولد الناقة اذا تم
حولا فصل عن امه وصار من شانها ان تكون ملقحا فتسمى بهذا الاسم وان لم تكن ملقحا بالفعل فبنت المخاض
التي هي استكملت الحول الاول ودخلت في الحول الثاني ثم ليس في الزائد شيء الى ان يبلغ النصاب السابع وهو
ست وثلثون وفيها بنت لبون اي بنت ذات لبن وهي ما استكمل الحولين ودخل في الحول
الثالث فان امها آن تصلح لان تلد غيرها فيصير لها لبن ثم لا زكوة في الزائد الى ان يبلغ النصاب الثامن وهو
ست واربعون وفيها حقة بكسر الحاء وهي ما استكملت الثلث ودخلت في الرابعة سميت بها لاستحقاقها
الفحل والحمل ولم يبق في الزائد شيء الى ان يبلغ النصاب التاسع وهو احدى وستون وفيها جذعة بفتح الجيم
والذال وهي ما دخلت في الخامسة سميت بها لانها تجذع مقدم اسنانها اي تسقطها ولا زكوة في الزائد
الى ان يبلغ النصاب العاشر وهو ست وسبعون وفيها بنتا لبون ولا شيء في الزائد الى ان يبلغ النصاب
الحادي عشر وهو احدى وتسعون وفيها حقتان ولا شيء في الزائد الى ان يبلغ النصاب الثاني عشر وهو
مائة واحدى وعشرون ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون هذا هو المشهور والمختار وقد نقل
عليه الاجماع كما عن الغنية والانتصار واما جعل النصب اثني عشر كما هو ظاهر الوسيلة والتذكرة
والجمل يجعل الثاني عشر نصابا على المشهور ومنها حقة واربعون ومنها بنت لبون فلا مخالفة فيه من الاصحاب
نعم خالفهم القديمان والصدوقان والمرتضى اما القديمان فقد اسقطا النصاب السادس الذي هو ست وعشرون ابن الجنيد والعماني
واوجبا بنت المخاض في الخامس الذي هو الخمس والعشرون ثم انهما للاكثر فيما زاد على النصب في النصاب
الخامس وعن احدهما انه قال في خمس وعشرين ابنة مخاض فان تعذرت فابن لبون فان لم يكن فخمس
شياه فان زادت على خمس وعشرين ففيها ابنة مخاض انتهى واما الصدوقان فاخلا بالنصاب العاشر الذي هو
ست وسبعون احدى وثمانين واما المرتضى فقد بدل اخر النصب بمائة وثلثين فاذا بلغت مائة وثلثين
ففيها حقة واحدة وابنتا لبون ويدل على المشهور مضافا الى الاجماع الذي لا يضره خروج معلوم النسب
الاخبار المستفيضة كصحيحة الحلبي المتضمنة لجميع النصب المذكورة قال مقدار الزكوة فيها على النهج المذكور الى ان بلغ مائة
وعشرين قال فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ويقرب منها صحيح ابي بصير
وموثقتا زرارة وابي بكر ومستند القديمين صحيحة الفضلاء الخمسة وهم زرارة ومحمد بن مسلم وابو بصير وبريد
العجلي والفضيل كلهم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا في صدقة الابل في كل خمس شاة الى ان تبلغ
خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وثلثين فاذا بلغت
خمسا وثلثين ففيها ابنة لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا واربعين فاذا بلغت خمسا واربعين ففيها حقة
طروقة الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين فاذا بلغت ستين ففيها جذعة ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا

فاذا بلغت خمسا وسبعين

وسبعين ففيها ابنتا لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ تسعين فاذا بلغت تسعين ففيها حقتان طروقتا
الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل
فاذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ثم ترجع
الابل على اسنانها وليس على النيف ولا على الكسور شيء الحديث والجواب انها مهجورة باعراض
الاصحاب ومخالفتها لعملهم وفتواهم حتى نقول العلامة في المختلف المتاخرة عن الخامس هو موافقها
لمذهب الجمهور في النصاب الخامس ومن هنا اجاب عنها في التهذيب بان قوله فاذا بلغت خمسا
وعشرين ففيها ابنة مخاض يحتمل ان يكون اراد به وزادت واحدة وانما لم يذكر في اللفظ لعلمه
المخاطبين بالمعنى فقال في كل خمس شاة الى خمس وعشرين ففيها خمس شياه فاذا بلغت خمسا و
عشرين وزادت واحدة ففيها ابنة مخاض لم يكن ضمنه ناقضا وكل ما لو صرح به لم يؤد الى التناقض
جاز تقديره في نظم الكلام ولم يقدره في الخبر الاما وردت به الاخبار المفصلة التي قدمناها ولا تنافي
بين جميع الفاظها ومعانيها فحملناها على جميعها ولولا الحمل الذي ذكرناه لجاز ان يحمل هذه الرواية على
ضرب من التقية لانها موافقة لمذاهب العامة وقد صرح بذلك عبد الرحمن بن الحجاج فيما رواه عن ابي عبد الله
قال في خمس قلائص شاة وليس فيما دون الخمس شيء وفي عشرة شاتان وفي خمس عشرة ثلاث وفي عشرين اربع
شياه وفي خمس وعشرين خمس وفي ست وعشرين بنت مخاض الى خمس وثلثين قال عبد الرحمن
هذا فرق بيننا وبين الناس انتهى لكن من المعتبر تضعيف القول بانه انما يبعد في التاويل والثاني بان كيف
يحمل على التقية ما اختاره جماعة من محققي الاصحاب ورواه احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي وكيف يذهب
على مثل ابن ابي عقيل والبزنطي وغيرهما من اختاروا ذلك مذهب الامامية من غيرهم والاولى ان يقال فيه روايتان
اشهرهما ما اختاره المشايخ الخمسة واتباعهم وقد يعترض على الحمل الثاني بان بعيد جدا بان في الخمس والعشرين
والانضاف ان الحملين وان كانا بعيدين لكن ما عثرنا على اجود منهما في مقام الجمع ومما يوهن الاستدلال بالحديث الصحيحة
انها مرويه في الوسائل عن معاني الاخبار بما يوافق المشهور الا انه قال على ما في بعض النسخ الصحيحة وسنده صحيح
عبارة الفقه الرضوي المصرحة بما قلناه وفيه انه ضعيف في نفسه معارض بالاخبار الصحيحة الكثيرة مخالف لعمل
الطائفة وكذا لا يصلح سندا للاحكام الشرعية وسند المرتضى دعوى الاجماع ولا يخفى ان ذلك في محل المنع
بل الدعوى على خلافه انطباق الاصحاب كما وقع من السيد في الناصريات دعوى الكل دعوى معلوم بها وفي
في الانتصار وهنا امور ينبغي ان ينبه عليها الاول كان المعروف بينهم ان الحكم بان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت
لبون انما هو مع بلوغ النصاب الثاني عشر وهو مائة واحدى وعشرون كما بيناه وقد ذكروا ان الشهيد بعد
النصاب الحادي عشر حيث قال ثم احدى وتسعون وفيها حقتان ثم في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون
ومن هنا انه يقول ثم اذا بلغت مائة واحدى وعشرين ففي كل خمسين حقة فعرضنا على اطلاق كلامه بقوله وفي اطلاق
العلم الحكم بذلك بعد الاحدى والتسعين نظر لشموله ما دون ذلك النصاب ودون المائة واحدى وعشرين ولم يقل احد

بالتخيير فيما ذكرناه من النصاب فانه من جملته ما لو كانت مائة وعشرين فعلى الاطلاق العبارة فيها ثلث بنات لبون وانه لم يرد
الواحدة ولم يقل بذلك احد من الاصحاب والمصنف قد نقل في شرح الارشاد وليس من جملتها ذلك بل انفق الكل
على ان النصاب بعد الاحدى وتسعين لا يكون اقل من مائة واحدى وعشرين وانما الخلاف فيما زاد والحاصل انه
على الاطلاق ان الزائد عن النصاب الحادي عشر لا يجب الا التخيير كالمائة وما زاد عليها ومع ذلك فيه حقتان وهو
صحيح انما يتخلف في المائة وعشرين والمصنف توقف في البيان في كون الواحدة الزائدة جزء من الواجب او
شرطا من حيث اعتبارها في العدد نصا وفتوى ومن انه يجب بنت لبون في كل اربعين يخرجها ان يكون شرطا
لا جزء وهو الاقوى فيجوز هذا الملوجه بسببها انتهى والمعترض سلطان العلماء رد على الملاوقة الثاني بنحو
اخر حيث قال وايضا من جملته ما دون المائة فوق النصاب الحادي عشر والاطلاق العبارة يقتضي فيه حقتين او
ثلث بنات لبون لانه لو اعتبر بالخمسين والا يكون فيه الا خمسون ولا يلزم الا حقة ولو اعتبر بالاربعين لا يكون فيه الا اثنان
منها فلا يلزم الا ابنتا لبون ولم يقل به احد الا ان يقال ان النصاب لعرفانها اشتمل على انصاب السابق فلا يكون
الواجب فيه اقل مما اعتبر بل اشتمل عليه مع زيادة فالحقتان مثلا تقتضي ان يد منها يجب الحقاب
الفوقاني فهو ما ذكره الشارح في مائة وعشرين وكان نظر البدايتي وعلى هذا التوجيه فيتجه الاعتراض
على اطلاق تلك العبارة بخصوص ما ذكره الشارح اي فيما يكون هناك ثلث بنات لبون لكون الشيخ عشر
اعترض على توجيه الشارح بان هذا التوجيه لا يدفع الايراد على اصل الاطلاق كلامه يشمل المائة فعلى
الاطلاق العبارة فيها حقتان او ابنتا لبون مع انه لم يقل احد بالتخيير فيه ويمكن دفعه بدعوى ظهور الاطلاق
المذكور في العدد المشتمل على النصابين اي الخمسين والاربعين حتى امكن اعتبار كل منهما كما اعترف به السلطان
فالمراد كلامه وهذا لا يكون الا في المائة وعشرين كما يظهر من قول الشارح وانما يتخلف في المائة وعشرين
والذي يشهد على ذلك انه زيادة النصاب لا توجب نقص الفريضة ولذا لا يصح الاعتراض بمثل التسعين و
التسعين والمنصوص قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون بيان سببية هذين النصابين و
تقتضي استقلال كل منهما بالسببية وجوب العمل بكل واحد منهما من دون انتظار حصول الاخر لاستلزامه تفويت
حق الفقراء لا بد في المائة والعشرين الاحتساب بالاربعين واخراج ثلث بنات لبون لان الاحتساب
بالخمسين واخراج حقتين اجحاف على الفقراء وتوهم ان ذلك من باب العفو كما في سائر موارده ما يستحق به الاجرة
ومن ذلك يظهر ما في اعتراض الشهيد في خصوص المائة والعشرين اذ نقول لا تخيير في ذلك بل يجب الاحتساب
بالاربعين لان الاحتساب فيه بالخمسين اهمال الزائد وتفويت لحق الفقراء وكذا ما في اعتراض سلطان العلماء
بما دون المائة فوق النصاب الحادي عشر وكذا الاعتراض بمائة لان الاحتساب في كل من الفرضين يجب ان يكون
بما لا يوجب تفويت حق الفقراء فتامل الثاني ان الاقوى ان التقدير بالاربعين والخمسين في النصاب الاخير
ليس على سبيل التخيير كما زعمه جماعة ونسبوه الى الظاهر الاخبار وكلمات الاصحاب بل ينحو ان قوله في كل خمسين
حقة وفي كل اربعين بنت لبون لا دلالة فيه على التخيير لانه كما لا يدل على عدم اشتماله على اداة التخيير او الواو لا يدل على

بالجمع

المختار بالظاهر واعتبار كلا الامرين على سبيل الجمع المدلول عليه بكلمة الواو وبعد الاجماع على عدم العبرة

وعدم اشتباه في الصدقة لا بد من الحمل على بيان سببية كل واحد من العددين بل المنساق منه عرفا هو ذلك و

ان كلا منهما سبب مستقل لوجوب الزكوة وقضية ذلك جواز التقدير بكل منهما فيما امكن الاعتبار بكل منهما

على وجه يكون كل منهما مستوعبا ومنفيا للعفو من غير تفاوت اصلا كما في المائتين فيخرج ثلث بنات لبون ان

اعتبر الاربعين واربع حقق ان اعتبر بالخمسين بهما او بكل واحد منهما في الابعاض وتعين الاعتبار بالاربعين

في المائة والعشرين ونحوه مما يتفاوت تغيير الحال بين الاعتبارين ويستلزم الاعتبار بالخمسين تضرر الفقراء

وتفويت حقهم وتعين الاعتبار بالخمسين في المائة والخمسين ونحو الخمسين في المائة والعشرين الاربعين لان سببية

الاربعين حاصلة وتعلق حق الفقراء بالمال ثابت فيجب اعمال السبب ما لم يعارضه بالخمسين لم يرد به ازيد من كونه

سببا للعفو في الجملة ولم يرد بها اطلاق سببيته سواء امكن الاعتبار بالاكثر الاخرى يزاحم الاعتبار بالاربعين و

ظاهر ان الاعتبار بالخمسين في ذلك يوجب اهمال العشرين في المثال وعدم اخراج الزكوة منه وهو موجب

لتضرر الفقراء وتفويت حقهم الثابت وليس للمالك الاعتبار بالخمسين والتمسك بالاصل في عدم وجوب زكوة

للعدد الزائد لان اعمال السبب الشرعي الثابت قبل الخمسين واضر لحق الفقراء والمساكين نظير تعين رجوع

المتخاصمين الى الحاكم الذي ثبت عنده الحق وتراضا الرجوع الى الحاكم الذي لا يثبت الحق عنده فان المثبت

مقدم على النافي وتوهم كون الزائد في ذلك عفوا كما في المائة والثلثين والمائة والاربعين مدفوع بعدم

وجود السبب هنا بالنسبة الى الزائد لانه هو العشرة في المثال الاول والعشرون في المثال الثاني مع

انها دون الاربعين باعمال الزكوة مرات في المثالين ولا يمكن ضم العشرة في الاول الى الثلثين من المائة

ولا العشرين في المثال الثالث العشرين من المائة الباقي لان المفروض احتساب السابق منه فلا يمكن بخلاف

العشرين في مثال المائة والعشرين لانها تنضم الى العشرين الباقي من المائتين بعد اعمال الاربعين مرتين

مصداق ثالث للاربعين واما وجه تعين الاعتبار بالخمسين في المائة والخمسين فيظهر بالقياس الى ما ذكرنا

من وجه تعين الاعتبار بالاربعين في المائة والعشرين فان اعمال الاربعين فيه ثلث مرات يوجب

اهمال الثلثين وهو تضييع لحق الفقراء اذ لا يمكن ضمها الى عشرة من العدد السابق المفروض احتسابه

بخلاف الاعتبار بالخمسين ثلث مرات فانه لا يبقى بعده شيء ولعلك بعد التامل فيما ذكرنا يظهر لك فيما امكن

التقدير بهما علم انحصار التقدير في لزوم اعمال مقدار من العدد ان المتعين فيه هو التقدير بما يكون

العفو فيه اقل رعاية لحق الفقراء بقدر الامكان وبعبارة اخرى يجب في ذلك اعمال ما يكون الاستيعاب فيه اكثر

كاعمال الاربعين في المائة والعشرين وفي المائة والثلثين اذ العفو واحد في الاول وعشرة في الثاني

ومع اعمال الخمسين يكون الباقي في الاول احد وعشرين وفي الثاني ثلثين ومما يدل على بطلان التخيير في النصاب

الاخير ان قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون مسوق لبيان سببيته كنصابي الاخبار

الواردة في زكوة البقر وان في كل ثلثين بقرة تبيع حولي وفي كل اربعين بقرة مسنة ولم يقل احد

بالتخيير

ومما يدل على بطلان الترجيح بحسب الفقهاء
بالتخيير

بالتخيير في المقام ايضا وانما نشأ القول به من جماعة من المتأخرين زعما منهم انه الظاهر من الاخبار وكلمات الاصحاب

وهو في غير المنع كيف وصريح كثير منهم البناء على المختار لا التخيير كما عرفت وما في السرائر والوسيلة والنهاية

والتذكرة والمنتهى بل عن غير واحد انه مقتضى المذهب وفي السرائر انه المتفق عليه وفي المنتهى نسبه الى علمائنا ومن هنا

ظهر ما يبدئ من المختار مما ادعى ابن سرايت المختار الاحتياط رعاية لحق الفقراء وبان القول بالتخيير يستدعي صحة

الاكتفاء في النصاب الاخير بالحقتين مع انهما اجتمعا فيه وبان العموم

في قوله وفي كل خمسين حقة يشمل كل ما يطابق الخمسين من الاربعين فلا بد من علمه بما في قوله في كل اربعين بنت

لبون كل ما يطابق الاربعين دون الخمسين فلا بد من علمه بما وباستصحاب شغل الذمة بالزكوة الى ان يخرج من جميع

العدد المطابق ويرد على الاول بمنع وجوب الاحتياط وانما ذكرنا سابقا ان التخيير يوجب تفويت حق الفقراء

بعد ما اثبتنا ان المنساق من الاخبار ارادة بيان سببية كل من العددين وان الحق بعد وجود الاول ثابت في

المال لا يجوز تفويته وعلى الثاني بان الوجه فجعل نصا باستقلالا لكان العدول من الحقتين الى ثلث

بنات لبون بعنوان الاتيان باصل الفريضة لا بعنوان القيمة فتامل وعلى الثالث بان مرجعه الى التخصيص

وارتكابه وعلى الرابع بالمعارضة باستصحاب عدم اشتغال الذمة بالزائد

الثالث انه لا اشكال في ان المراد بالواحدة في النصاب الاخير هو الفرد الكامل من الابل المنساق من الاخبار

فلو كانت الزيادة بجزء من البعير لم يتغير به الفرض اجماعا كلها لا تتغير به الحكم فكذا هنا وتوهم

تغير الفرض بمجرد زيادة الجزء كما يحكى عن بعض العامة مما لا يعبأ به واما ان هذه الواحدة الزائدة على المائة والعشرين

جزء من النصاب او شرط في وجوب الفريضة وجهان وتظهر الثمرة في صورة تلفها بغير تفريط بعد الحول فعلى

الاول يسقط شيء وعلى الثاني لا يسقط كما لا يسقط في الزائد عنها مما ليس بجزء ظاهر الفاضل في بعض كتبه

هو الاول نظرا الى اعتبارها في النص في اعداد اجزاء النصاب وصريح جماعة من المتأخرين كصاحب الحدائق هو الثاني

نظرا الى ايجاب الفريضة في كل من الخمسين والاربعين ظاهر في خروجها اذ لو كانت داخلة كان الواجب

الفريضة في المجموع لا في الخمسين والاربعين والمقام لا يخلو عن نظر كما تقدم في البيان وان كان الترجيح للثاني

لما عرفت واعتبارها في النص لا يدل على الجزئية ولا ينافي الشرطية ولمزيد بيان في غنائم الايام فتم

قوله ره في البقر نصابان ثلثون واربعون اه اقول توضيح المقام ان في البقر نصابين الاول ثلثون والفريضة

تبيع حولي او تبيعة او تبيع المرجع كامل تبيعة الثاني

اربعون والفريضة مسنة ولا يجزي المسن كذا ذكروه على ما صرح به

جماعة ان نصاب البقر كل منها واحد بعدد من الثلثين والثلثين والاربعين والاربعين على الدوام بمعنى

ان الحكم كلما احدهما بزيادة النصابين على الاخر النصاب الزائد بزيادة الاخر

على الزائد وهكذا وقضية ذلك ما ذكرنا من كون النصاب الى جعل نصابين الجعل

نصابين ولا الى جعل المشترك كل واحد من العددين والكلي بجعل بزيادة السبع وخمس بزيادة الستين

وجب فريضتها واذا بلغت
اربعين وجب فريضتها واذا
بلغت ستين م

ينبجب م

وذكرهنه في الصحيحة الاتية من باب التمثيل للنصاب الكلي لا لبيان تعدد النصاب فاذا بلغت ستين زاد على الثلثين
ثلثون اخرى فيجب اثنان كل واحد منهما واجب في واحدة من فريضتي الثلثين واذا بلغت سبعين زاد عليها
اربعون فيجب فريضة الثلثين وفريضة الاربعين واذا بلغت ثمانين زاد على الاربعين اربعون اخرى
فيجب اثنان من فريضة الاربعين واذا بلغت تسعين زاد على الستين ثلثون فثلاث من فريضة الثلثين واذا
بلغت مائة زاد على السبعين ثلثون فيزيد فريضة الثلثين على فريضة السبعين وهكذا يعتبر المطابق من
العددين وبهما مع مطابقتهما كالستين بالثلثين والثمانين بالاربعين والسبعين بهما واما ما يعده العددان
كالمائة والعشرين فيتخير في تكرر فريضة ما شاء من العددين ويدل على جميع ذلك بعد الاجماع صحيحة الفضلاء
عن ابي جعفر وابي عبد الله قالا في البقر في كل ثلثين بقرة تبيع حولي وليس في اقل من ذلك
شيء وفي اربعين بقرة بقرة مسنة وليس فيما بين الثلثين الى الاربعين شيء حتى يبلغ اربعين فاذا بلغت
اربعين ففيها مسنة وليس فيما بين الاربعين الى الستين شيء فاذا بلغت ستين ففيها تبيعان الى ان فاذا بلغت
ثمانين ففي كل اربعين مسنة فاذا بلغت تسعين ففيها ثلث حوليات فاذا بلغت عشرين ومائة ففي كل اربعين
مسنة ثم ترجع البقر على اسنانها وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء ولا على العوامل شيء انما
الصدقة على السائمة الراعية وعلى ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه حتى يحول عليه الحول فاذا حال
عليه الحول فاذا حال عليه الحول وجبت فيه وما يتوهم من انها ظاهرة في تعين تكرر فريضة
الاربعين فيما يعده العددان كالمائة والعشرين مدفوع بان ظاهر ما ذكرنا من التخيير ما ذكرنا من التخيير في تلك
بين تكرر فريضة الثلثين وتكرر فريضة الاربعين يمكن دفعها بالاجماع على التخيير في ذلك بارادة
احد فردي الواجب التخييري واما التعدي من التبيع الى التبيعة والحكم بالتخيير بينهما كما هو المشهور بين
ظاهر الصحيحة تعيين التبيع كما عن العماني وابن بابويه فالوجه فيه الاجماع على اجزاء التبيعة التي هي انفع
من التبيع كما ادعاه جماعة او الروايات الظاهرة في التخيير على ما رواها في النهاية والمعتبر وضعفها مجبور
بالشهرة او منع ظهور الصحيحة في عدم اجزاء التبيعة او اشعارها بان ذكر التبيع على سبيل التمثيل كما يشعر به
قوله فاذا بلغت تسعين ففيها ثلث تبايع فان ترك التاء في لفظ ثلث ظاهر في ارادة الانثى بل
الظاهر ان تعبير المصنف بالتبيع من جهة مجرد تبعية النص على ما هو دأب القدماء من تطبيق الفتاوى على متون
الاخبار كما يشهد بذلك قوله في المعتبر والمقنع اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع حولي الى ان قال فاذا بلغت
ستين ففيها تبيعتان بالتأنيث قوله في الغنم خمس نصب اربعون وفيها شاة ثم مائة واحدى وعشرون
وفيها شاتان ثم مائتان وواحدة وفيها ثلث شياه ثم ثلثمائة فاذا بلغت ذلك قيل يؤخذ من كل مائة شاة
وقيل يجب اربع شياه حتى تبلغ اربعمائة فيؤخذ من كل مائة شاة بالغا ما بلغ وهو الاشهر ما ذكره المصنف هو المشهور
بين الاصحاب بل نقل بعضهم الاجماع على الثلثة الاول وظاهرهم كون النصاب في الاربعة الاول شخصيا على
القول بالثلثة في الثالث وكون الخامس كليا بمعنى انه اول النصب الكلية التي يعتبر الحساب فيها بالمائة وعلى تقدير

كون

كون الفريضة في الثالث هو الاربعة يكون اول النصب الكلية هو الثالث اعلم ان النصب الثلثة الاول مدلول عليها
بالاجماع والنصوص الصحيحة الاتية واما ما حكاه الشيخ عن الصدوق من زيادة المائتين والاربعين في النصب وان فيها
ثلث شياه فضعيف في الغاية ويتلوه في الضعف ما عن الصدوقين من جعل النصاب الاول واحدة واربعين وفيه
فانه مع ضعفه في نفسه مخالف لفتوى الطائفة ولا يقاوم الصحاح المعتضدة بالشهرة وعمل الاصحاب واما ما رواه
في الفقيه ورواه حريز عن زرارة عن ابي جعفر قال قلت في الجواميس شيء قال مثل ما في البقر وليس على الغنم
شيء حتى يبلغ اربعين شاة فاذا بلغت اربعين شاة وزادت واحدة ففيها شاة الى ان فان زادت واحدة
ففيها ثلث شياه الى ثلثمائة فاذا كثر الغنم اسقط هذا كله واخرج من كل مائة شاة فالظاهر ان تتمته ليس
من كلام الامام بل كلامه انما هو مثل ما في البقر اما ما بعده اعني وليس على الغنم الى اخره فهو كلام الصدوق
كما لا يخفى على من راجع عبارته وتامل فيها وكثيرا ما يقع الاشتباه في عبارات الفقيه من هذه الجهة و
يدل على ذلك ان هذا الخبر بعينه مروي في التهذيب الى ما في البقر وليس فيه وليس على الغنم الى اخره وليس في
شيء من الاستبصار ولا التهذيب ان اسناد هذه العبارة المصدرة بليس في كلها الى الصدوق تصريح
بعضهم وتوقف على ما اختاره تصريحه في بعض ما انه ليس من جملة الرواية كما يدل عليه قوله الكلام
واخره وسياق التعبير عليه انتهى واما النصاب الثالث فالظاهر اعتبار الواحدة فيه بناء على ما هو المعروف
والمدلول عليه بالنصوص الاتي بعضها ويظهر من عبارة الصدوقين المذكورة عدم اعتبارها فيه وذلك لان
الظاهر ان المراد بقوله فاذا كثر الغنم انما هو زيادة بعدها لا الزيادة مثل الواحد على الثلثمائة و
مثله يظهر من الفقه المحكي عن المقنعة وهو قوله واذا كملت مائتين وزادت واحدة ففيها ثلث شياه
الى ثلثمائة فاذا بلغت ذلك تركت هذه العدة واخرج من كل مائة شاة انتهى ولا يخفى مخالفتها
للاخبار ويتلوها في الضعف ما يظهر من ابن حمزة وابن زهرة من جعل النصاب عبارة عما زاد على الثلثمائة
بواحدة مطلقا لا بخصوص الاربعمائة وعلى كل حال فهو كون النصاب الخامس آخر النصب حتى يجب فيه اربع شياه
يكون اوله مرتبة يبنى فيها على حساب المائة هو الاربعمائة وان اخرها ما بعد الثلثمائة وواحدة
الى الكلي المعهود ان يؤخذ من كل مائة شاة حتى يجب فيه اربع ما فيه خلاف مشهور فالقدماء كالمفيد و
المرتضى والشيخ وابن بابويه وابن ابي عقيل وسلار وابن حمزة وابن ادريس على الاول والشيخ وابو الجنيد و
ابو الصلاح وابن البراج على الثاني ولا يتغير الفرض حتى يبلغ خمسمائة وهذا هو المختار وهو المشهور بين
المتاخرين بل عن التذكرة والخلاف دعوى الاجماع عليه ومنشأ الاختلاف في ذلك اختلاف الاخبار فاحتج
الاولون بالصحيح عن محمد بن قيس عن ابي عبد الله قال ليس فيما دون الاربعين من الغنم شيء فاذا كانت
اربعين ففيها شاة الى عشرين ومائة فاذا زادت واحدة ففيها مثل ذلك من الغنم الى ثلثمائة فاذا كثرت الغنم
ففي كل مائة شاة ولا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق
ولا يعد صغيرها مع كبيرها واستدل الشيخ ومتابعوه بما رواه محمد بن يعقوب بسنده عن ابي عبد الله

هرمة

جعفر عليه السلام في اربعين شاة شاة وليس فيما دون الاربعين شيء ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة
فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها مثل ذلك فاذا زادت على المائتين شاة واحدة ففيها ثلث شياه ثم ليس فيها
شيء اكثر من ذلك حتى تبلغ ثلثمائة فاذا بلغت ثلثمائة ففيها مثل ذلك ثلث شياه فاذا زادت واحدة
ففيها اربع حتى تبلغ اربعمائة فاذا تمت اربعمائة كان على كل مائة شاة وسقط الامر الاول وليس على ما دون
المائة بعد ذلك شيء وليس في النيف شيء وقالا كل ما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فاذا حال
عليه الحول وجب عليه ودلالة الاولى على القول الاول والثانية على الثاني واضحة وقد يستدل على الجانبين على
ما قيل بغير ذلك وهنا توقف عن الترجيح بينهما في المعتبر ونقل الشهيد الثاني ره ترجيح الاول قائلا بعد قول الشهيد
ثم ثلثمائة وواحدة فاربع على الاقوى وقيل ثلث نظرا الى اختلاف النصب وان في كل مائة شاة بالغا
ما بلغت ومنشأ الخلاف اختلاف الروايات ظاهرا واصحهما ما دل على الثاني اعني الثلث واشهرهما بين الاصحاب
ما دل على الاول اعني الاربع انتهى وتعرف ذلك ووجه الاصحية اشتمال سند الاول اعني الدال على الاربع على
ابرهيم بن هاشم المعروف بحسن الحال لكون الصحيح الدال على الاربع سندا وحجته والخبر الدال على الثلث
اضعف من الاول من الجهات الثلث اما من جهة السند فلاشتمال الخبر الاول على محمد بن قيس المشترك بين
العادل والفاسق واحتمال كونه هنا هو الفاسق واشتمال الثاني على ابرهيم بن هاشم الاكمل من اشتمال
الاول على محمد بن قيس لعدم اشتراك ابرهيم بين العدل وغيره بل الشك فيرجع الى الشك في صفة العدل
مع معرفة الموصوف نظير الشك في الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية وظاهرها الاخذ بالمعلوم من حيث
الموصوف بعد معلومية حال الجنس رواية المشاهير من اصحاب الاجماع عنه كزرارة ومحمد بن مسلم وبريد بحمل الى
من الاخذ بالمجهول من حيث الموصوف هو محمد بن قيس مما ذكروا في تمييز محمد بن قيس من رواية بعض المشاهير
ايضا عنه وان كان قد يورد هنا لو توقف الحاصل من اوصاف ابرهيم اقوى فيكون خبره صحيحا باصطلاح القدماء لا
يتقدم على الصحيح باصطلاح المتاخرين واما من حيث جهة الصدور فلموافقة الخبر الاول للعامة لكونه معتادا
عن الفقهاء الاربعة والخبر الثاني موافق لمذهب العامة وكفى بذلك مرجحا بل موجبا للحمل على التقية واما
من حيث الدلالة فلان دلالة الخبر الثاني على وجوب الاربع اصرح من دلالة الخبر الاول فانه لا يخلو الا عن بعض
فقرات من الاجمال فقوله ع ففيها ثلاث من الغنم الى ثلثمائة غير صريح في دخول الغاية في المغيى لاحتمال
عدم دخولها فيه فليس بذلك البعيد وقوله ع فاذا كثرت الغنم لم يعلم المراد من الكثرة فيه اهو مطلق
الكثرة او خصوص الاربعمائة فيكون النصاب الرابع متروكا فيه لا يقال ان الخبر الثاني ايضا يحتمل الا ان
الواحدة المعتبرة في الثلثمائة على المشهور غير مذكورة فيه لانا نقول مع انه ليس من باب الاجمال ان
الواحدة المذكورة فيه على نسخة الكافي وهو كاف في صحة الاستدلال ولا يضر خلو بعض نسخ التهذيب عنها
فظهر الترجيح للخبر الثاني وان الحق هو المشهور فيكون الخبر الاول مطرحا او محمولا على التقية او على ان
المراد بالكثرة في قوله ع فاذا كثرت الغنم خصوص الاربعمائة لبعد صدق الكثرة بزيادة الواحدة غاية الامر

الا ان لو توقف ره

وان كان حسنا في لسان المتاخرين وخبر محمد بن قيس صحيحا باصطلاح المتاخرين وكم من صحيح باصطلاح القدماء ره

التقية

عدم

عدم اشتمالها على النصاب الرابع ولا ضير فيه بعد احتمال ان يكون ذكره لاجل التقية او غيرها فان شئت قلت غير بعيد
في الخبر سيما بعد موافقته مع مسلك مذهب العامة على ما سمعت من جماعة فمع تسليم المعارضة بين الخبرين لابد
من حمل الموافق للعامة على التقية فان هذا القسم من المرجحات المنصوصة وربما يجمع بينهما بان النسبة بين
الروايتين هو العموم والخصوص مطلقا الا ان قوله في الاولى فاذا كثرت الغنم ومفهوم الغاية وهو ما تجاوز عن
ثلثمائة اعم من ان يبلغ الاربعمائة او لا والثانية مخصوصة بفصل فيجب التخصيص بها فالغاية الاولى محكم بما زاد
على الثلثمائة الى الاربعمائة فيكون من الاولى ذكر لمصطلح اثر البها وقد يتوجه ايضا بان نجعل البلوغ الى الثلثمائة
غاية لفرض الثلثة وتكون الغاية داخلة في المغيى كغيرها من الغايات المذكورة في الاخبار الواردة في هذه
من النصب هذا وربما يستدل على وجوب النصاب الاربع من باب الاحتياط لان اخراج الاربع مبرئ للذمة قطعا واخراج
الثلث مشكوك فيه وفيه ان المقام من باب دوران الامر بين الاقل والاكثر والمقرر في محله الرجوع الى
البراءة لان الاشتغال لم يثبت بازيد من الاقل كما في الدين وليس المقام من باب الشك في المكلف به حتى
يكون المرجع فيه الاحتياط بل هو من باب الشك في اصل التكليف الذي يرجع فيه الى البراءة واذا عرفت
ثلثة او اربع فنقول قد يظهر الفائدة في الوجوب والضمان لما ذكر العلامة ره النصاب الثالث وذكر الخلاف فيه
وان الفرض ثلث او اربع تفرع على اثر الخلاف بقوله فائدة الخلاف مع تحقق الاربع يحتمل امورا احدها ان يراد بيان ثمرة
الخلاف بين القولين في خصوص النصاب الثالث الذي هو ثلثمائة وواحدة كان قائلا يقول ما الفائدة بين
وجوب الثلث فيها ووجوب الاربع ويظهر ذلك من كلام فخر المحققين في الايضاح في شرح مثل هذه العبارة
من كلام والده ثانيها ان يراد به بيان الثمرة بين النصابين على المشهور من وجوب الاربع في كل منهما فانه قد يتوهم
عدم الفائدة بينهما وعدم الداعي الى جعلهما نصابين مستقلين وكذا على القول الاخر من وجوب الثلث في كل منهما
ثالثها ان يراد بيان فائدة اعتبار الزائد في النصاب الرابع على القول بوجوب الثلث في النصاب فيه وفيما قبله كما يظهر من
الفاضل في المنتهى حيث جعل الفائدة في ذلك لا في ثمرة الخلاف رابعها ان يراد بيان الثمرة بين القولين
في خصوص النصاب الخامس فانه يتوهم انه اذا كان يجب في اربعمائة ما يجب في الثلثمائة وواحدة فاي فائدة
في الزائد وهو الذي يظهر من المحقق في تعليل لعله ما نقل ويحتمل ارادة بيان الثمرة في جميع الجهات المذكورة
وبيان الثمرة من بعض الجهات بالخصوص ولا بد من بيان الفائدة في ذلك على جميع التقادير وسياق التنبيه
على ذلك بما ينقح من الحال في كلام العبارة المذكورة غير ظاهرة في خصوص بعض المعاني على ما نقل ويظهر
من المحقق الشيخ علي ره في الحاشية تنزيل العبارة على احد الوجوه حيث قال وهو ان قول العلامة ره وتظهر الفائدة
في الوجوب والضمان جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا كان على القولين يجب في الاربعمائة الاربع فاي ثمرة تظهر
في الخلاف فاجاب بانه في الوجوب اذا كان يجب في ثلثمائة وواحدة ما يجب في اربعمائة فما فائدة الزائد وكذا
القول اذا كان يجب في مائتين وواحدة ما يجب في ثلثمائة على القول الاخر فاي فائدة في الزائد انتهى واما
الجواب عن هذا السؤال في وجهين الاول ظهور الفائدة في الوجوب اي في محل الوجوب فان محله في الاربعمائة

كما قال الشيخ ره

ويتفرع على الخلاف في ان النيف ... العفو

من صاحب

البحر صاحب الحدائق

صاحب المستند

بمجموعها وفيما نقص عنها الثلثمائة وواحدة تختص بكون الزائد عفوا ويحتمل ان يراد بقدر الواجب محل الوجوب
الثاني ظهور ثمرتهما في باب الضمان فاذا تلفت واحدة من الاربعمائة بعد الحول من غير تفريط سقط من الفريضة
جزء من مائة جزء من الشاة ولو كانت ناقصة عن الاربعمائة ولو بواحدة وتلف منها شيء لم يسقط من الفريضة
شيء ما دامت الثلثمائة وواحدة لكون الزائد عفوا ولو تلفت شاة من الثلثمائة وواحدة سقط من الفريضة
جزء من خمسة وسبعين جزء وربع جزء كذا ذكروا وقد يعترض على الاول بانه ليس الا نفس الفرق بين القولين
وليس ثمرة لهما والعلم فيما نحن فيه ذلك واما الثاني فالظاهر انه ثمرة صحيحة جارية على قواعد الضمان الا
ان بعضهم اورد عليه بان الزكوة تتعلق بالعين فتكون الفريضة حقا شائعا في المجموع وان كان
الزائد على النصاب عفوا لما ثبت بان ارباب المجموع مجموع النصاب والزائد فالتعلق بعينه والاشاعة فيه
ممنوع وان اريد به غير النصاب فسلم ولكن لا يلزم منه سقوط شيء والاختلاط النصاب بالعفو وعدم تميزه منه لا يستلزم
تقسيط التالف فيما كان عفوا وان كان النصاب سابقا فيرد بان شيوع الحق في النصاب وشيوع النصاب
في المجموع يستلزم شيوع الحق في المجموع والتزم تقسيط التالف سيأتي ما فيه ومنها ان الثمرة ثالثة ذكرها المحقق
الثاني وهو ان النصاب بعد بلوغ الاربعمائة ليس هو هذا العدد المخصوص على القول الاشهر بل هو كل مائة
غاية ما في الباب انه بعد بلوغ هذا العدد يصير كذلك بخلاف الثلثمائة والواحدة على هذا القول فان هذا
العدد المخصوص هو النصاب وكذا على القول الاخر فمجموع الثلثمائة والواحدة ليس هو نفس النصاب بخصوصه بل
هو كل مائة فلا يكون للواحدة الزائدة على الوجوب محلا للوجوب بل شرطا لتعيين الفرض خاصة فلا يسقط بتلفها
شيء اصلا بخلاف ما يأتي والواحدة فانه بخصوصه هو النصاب على حد ما سبق ولا يخفى ان هذه الفائدة كالاولى
فانها ترجع الى نفس التفرقة بين القولين لا الى بيان الفائدة والثمرة لهما ولعله بعد التامل تقف على انه
لا ثمرة على القولين بحالا اشكال في الثمرة لو اختير من القولين في الثلثمائة وواحدة لان المشهور فيها وجوب
الاربع وعلى غير المشهور هو ثلث واما الثمرة بين النصابين على القولين اما على قول المشهور فما تركبت الاثلاثة
من وحدة النصاب وتعدده فعلى المشهور يكون الثلثمائة نصابا مستقلا والاربعمائة نصابا مستقلا وعلى غير المشهور يكون
النصاب كليا واتحاد الثمرة تظهر في الضمان والتلف وملاحظة نسبة التالف الى النصاب على ما سبق
التنبيه عليه ثم اعلم ان المراد بالنصاب هو المقدار الشرعي الموجب لتعلق الزكوة بشروطها على ما سبق الاشارة
اليه والفريضة عبارة عما يجب اخراجه من النصاب على ما مر التنبيه عليه ايضا واما العفو فعبارة عن العدد الذي لا
مدخل له في النصاب لا وجودا ولا عدما ولا في الفريضة كما قبل النصاب الاول والعدد المتوسط بين النصابين
الا ان كون العفو بهذا المعنى يتصور على وجهين احدهما ان يكون الموجب للفريضة هو النصاب بالخصوص
من دون مدخلية مقدار العفو في مفهوم النصاب لكن يكون مقدار العفو الموجود في الخارج في ضمن النصاب
المركب من المقدار المعتبر شرعا ومن مقدار العفو جزءا لهذا المركب الخارجي نظرا الى اجزاء الفرد التي لا مدخل
لها في اصل المفهوم ويكون اعتبار النصاب ح من حيث المفهوم لا بشرط شيء وهذا الوجه يحكى عن الشافعي ثانيهما

في الاربعمائة لوجوب الاربع فيها على كلا القولين

ان يكون العبرة بهذا المركب الخارجي من حيث هو هو من دون نظر الى الكلي الموجود في ضمنه لا بافراده الخارجية
بمعنى ان الموجب للفريضة كل واحد من مصاديق ذلك الكلي على سبيل التبادل ويكون السبب المستلزم للفريضة
كل واحد من الافراد المركبة من مقدار النصاب ومقدار النيف مثلا المائتان وواحدة في ضمن الثلثمائة يتصور فيه
تسعة وتسعون صورة يكون كل فرد من افراد المائتين والواحدة سببا للفريضة على وجه يوجب نقص
الفريضة على تقدير نقص الواحدة والموجب للتقسيط الذي جعلوه ثمرة لهذا الخلاف انما يتم لو كان
جزئية النيف من قبيل الثاني وهو ممنوع لاحتمال ان يكون من قبيل الاول حتى لا يسقط شيء بتلف شيء
من ذلك لعدم الزائد لو حمل ما هو المناط في الحكم وهو الكلي بل الظاهر من مذاق الاصحاب والمستفاد من الاخبار
كون النيف كالحجر الموضوع في جنب الانسان من غير اعتباره في المفهوم ولا في المركب الخارجي ولا اشكال في
تقدير التلف من غير تفريط والفرق بين الوجهين انه على تقدير الاول الحكم عن الشافعي يكون النصاب كليا
شائعا في الخصوصيات التي تركب من ذلك الكلي والعدد المفروض انه شيوع الكلي في افراده وعلى تقدير
الثاني يكون من باب شيوع الكل في اجزائه هذا والشافعي بعض الاخبار النبوية المشتملة على كلمة في الظاهرة
في كون كل فرد من تلك المصاديق سببا للفريضة كقوله في المائتين والواحدة ثلث شياه الى ان تبلغ
ثلثمائة فاذا بلغت ثلثمائة ففيها ثلث شياه فان الظاهر من قوله ففيها ثلث شياه ان في المجموع من
حيث المجموع ثلث شياه ولذا اشتمل على النيف ونظيره موجود في اخبارنا في نصب الغنم واجاب عنه
الفاضل والفخر بما يرد في الاخبار انه ليس على النيف شيء فان ظاهره عدم مدخلية النيف اصلا
ورأسا واحتمال ان يراد انه لا يتعلق الفريضة بالنيف اصلا وهذا مما لا ينكره الشافعي الا انه يقول باستلزام
زيادة النيف زيادة الفريضة وذلك لا ينافي ان يكون هناك شيء على المجموع المركب بعد وضوح ان ظاهر
الخبر عدم تعلق الفريضة بالنيف لا بحصولا لا كمن امكان ان وجوده لا يستلزم زيادة في الفريضة لا لمجرد
على النيف لو تلف شيء بعد الحول لكان بالنسبة الى النصاب ان ظاهر الخبر يسند اصحابنا القائلين
بعدم مدخلية النيف في الزكوة بوجه من الوجوه سيما على القول بتعلقها بالعين ومما يدل عليه ايضا الخبر
الدال على عدم عد السخلة من النصاب انها لما لكها بناء على تفسيرها بالزائد وما بين النصابين وكلمات
الاجماع على ان ما اللتان يتصرف في الزائد ومنع الساعي من اخذه وان كان اجماع اصحابنا لا ينفع
في رد الشافعي واما الاشكال من جهة عدم تعقل الاشاعة في المركب الخارجي فعن اجماعهم في مسئلة
بيع صاع من الصبرة هذا واما الواحدة الزائدة في جملة من نصب الانعام فالكلام في كونها جزءا او شرطا
يقع في مسائل احدها في النصاب الخامس من نصب الابل وهو المائة والاحدى والعشرون ثانيها في
النصاب الرابع من نصب الغنم وهو الثلثمائة والواحدة على قول المشهور من وجوب اربع شياه فيها
ثالثها في النصاب المذكور على غير المشهور من ان الفريضة فيها ثلث شياه اما الاولى فالظاهر من الشيخ في
النهاية هو الجزئية لكونها الملحوظ في الاخبار معتبرة في النصوص وهو ناص الجزئية فيسقط بتلفها بعد الحول شيء

تقريبا جزء وذهب الشهيد الثاني الى الشرطية وتبعه جماعة وهو لا يستقيم لان شيئا من الظاهر من
الاخبار لا يدل ان ايجاب الفريضة في كل من الخمسين والاربعين ظاهر في خروج ما دون النصاب مما كونهما عشرة
في الوجوب ويدل عليه ايضا قولهم ان العفو بعد هذا النصاب الى الماة والثلثين تسع وعلى تقدير الجزئية
يكون قدر العفو ثمانية ولم نعثر على من يقول بها فتأمل وتوقف في البيان وليس بذلك البعيد وان كان
الاقوى هو الشرطية لما اشرنا اليه من ان مقتضى ثبوت الفريضة في الخمسين والاربعين لا في المجموع
المركب من العدد المذكور ومقتضى عد قدر العفو تسعة واعتبارها في النصوص لعدم ما يدل على الجزئية
لما عرفت من الشرطية ايضا واما الواحدة في النصاب التاسع والنصاب الحادي عشر من نصب الابل وهما
الاحدى والستون فلا خلاف كما قيل في جزئيتها وفي الثاني في النصاب الثالث لما ان الظاهر من الاخبار و
العبرة بالعدد بالخمسين والاربعين في غيرهما من النصابين كما لا خلاف في جزئيتها في الثاني والثالث من نصب الغنم
وهما ماة واحدى وعشرون وماتان وواحدة كما هو الظاهر من الاخبار واما الثانية فالظاهر من الاخبار جزئية
الواحدة فيها لان المناقشة فيها على القول بالرابع كون محل الفريضة خصوص هذا العدد المركب من
الظاهر من الشيخ في ط والشهيد وبهذب البارع وغيرهم من عد مقدار العفو بين الماتين والواحدة وبين
الثلثماة وواحدة ثمانية وتسعين هو الجزئية ايضا اذ على تقدير الشرطية يكون مقدار العفو بينهما تسعة وتسعين كما
صنع البيان ثم لم نعثر على مصرح بالشرطية الا بعض الاواخر كالمحقق الاردبيلي وصاحب الذخيرة تبعا له
واما الثالثة فالظاهر كون الواحدة فيها شرطا للوجوب لا جزءا للنصاب عكس الثانية ويدل عليه ما سبق من
الاخبار الدالة على ان الغنم اذا كثرت وبلغت ثلثماة وواحدة ففي كل ماة شاة لظهورها في ان الثلثماة و
واحدة اول النصب الكلية التي يبنى فيها على حساب الماة وان الحال في هذا العدد كالحال في الاربعماة و
الخمسماة في ان المناط في الحساب هو الاخطار بالماة وان مصداق الفريضة نفس الماة لا العدد المركب منها ومن
الواحدة واحتمال ان يكون الحساب في هذا العدد على الماة ذات الثلث الشاة وفيما بعده كالاربعماة و
الخمسماة على نفس الماة وان فيه ذلك لا ينافي كون الحساب في الكل على اعتبار الماة لان المفتي في الاخبار
بان كون الحساب على الماة لا على العدد الخاص وان كان في كل مرتبة من الماة على نحو خصوص عدد نوع بظهور
الاخبار في ان الحساب في الكل واحد والمعيار على نحو واحد وهو ملاحظة عنوان الماة من حيث هو ماة مع انا
لم نعثر الا على من يقول بجزئية الواحدة بناء على كونها الفريضة ثلث شياه ومن هنا ذكر الفاضل في بيان
تعداد انواع العفوات ان العدد المعفو عنه بين الماتين وواحدة وبين الثلثماة وواحدة تسعة وتسعون ولو
كانت الواحدة جزءا لكان قدر العفو ثمانية وتسعين فدل ذلك على ان الواحدة لا مدخلية لها في تعيين النصاب
وهو المراد بالعفو والا فلا شك في اعتبارها في الفريضة وربما يستفاد من الفخري الا ان صاحب حيث صرح بالشرطية
الواحدة في هذا النصاب على القول الغير المشهور وارسال ذلك كالمسلمات لعلم عدم الخلاف فيه وتزيده
ما يمكن من دعوى الاجماع على ذلك الا ان في المنتهى عبارة تنافي الشرطية لظاهرها الجزئية قال في تلف

اثناء

اثناء الحول من الثلثماة وواحدة تسعة عشر شاة لا بد من النقص والتقسيط بالنسبة الى الثالثة ولا بد من
تاويل كلامه اليه بما لا ينافي الشرطية بمعنى ما شيء ومرات بعضهم ذكر انه لو تلف في اثناء الحول من الاربعماة
شيء يقوم مقامها النصاب السابق الذي هو الثلثماة وواحدة وفيه ما لا يخفى لان الظاهر من الاخبار ان كلا من
الثلثماة والواحدة والاربعماة وانه اذا بلغت ذلك سقط الاعتبار الاول وحصل نصاب مستقل لا انه يتحقق
النصاب الاول بعد فرض عدم حولان الحول عليه حتى يقوم الثاني مقامه كما يظهر ذلك بعد التامل في معنى
الغاية في قوله حتى تبلغ اربعماة وقوله سقط الامر الاول ولذا لا يلاحظ التقارب بينهما اعتبار الحد وقيام
احدهما مقام الآخر لو حصل التلف قبل الحول لا يقتضي كون كل منهما بعد الحول هذا هو الكلام في الشرط الاول
من شروط وجوب الزكوة في الانعام الشرط الثاني في السوم فلا تجب في المعلوفة بمعنى ان الثاني من الشروط المعتبرة
في زكوة الانعام السوم فلا تجب في المعلوفة وظاهر الاخبار ان السوم شرط لوجوب الزكوة فيها لان العلف مانع من الوجوب
والفرق انه على الاول لا بد من احراز صدق السوم فلو لم يحرز لم تجب الزكوة على ما يصدق المعلوفة او لم يعلم صدقها ا
شكا لان تعليق الوجوب على هذا العنوان انتفاء الوجوب بدون احرازه كما في نظائره ولا يعتبر في
عدم الوجوب احراز عنوان المعلوفة بل يكفي عدم صدق السائمة وعلى الثاني لا يكفي في الحكم بعدم الزكوة عدم
صدق السائمة بل لا بد من احراز صدق المعلوفة كما لا يكفي في الحكم بوجوب الزكوة عدم صدق المعلوفة بل لا بد من احراز
صدق السائمة ويشهد بالاول قوله في عدة اخبار انما الصدقة على السائمة الراعية من حيث ظهوره في
انتفاء الزكوة بانتفاء وصف السوم واما ما يتوهم من قوله في رواية زرارة ليس على ما يعلف شيء من ان الغنية
العلف فيه فمراده المراد من عدم وجوب الزكوة على المعلوفة عدم وجوبها من جهة عدم وجود شرطها
الذي هو السوم لا من جهة صدق المعلوفة كما يدل عليه قوله بعد ذلك بلا فصل انما الصدقة على السائمة
المرسلة في مرجها عامها الذي تقتنيها فيها الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء لظهوره في ان عدم
وجوب الزكوة في المعلوفة انما هو من جهة فقد السوم فيها او كونها مما سوى ذلك واما الدليل
على اشتراط السوم فهو بعد الاجماع بقسميه عبارة عن الاخبار المستفيضة كرواية زرارة المشتملة على
الاشياء التسعة التي فيها الزكوة وعد منها الابل والبقر والغنم السائمة وهي الراعية وصحيحة المشتملة على الفقرة
المذكورة وصحيحة الفضلاء المشتملة على قوله انما الصدقات على السائمة الراعية وحسنة الفضلاء المشتملة بعد
نصاب الابل على قوله انما ذلك على السائمة الراعية وبعد نصاب البقر على قوله انما الصدقة على السائمة الراعية
وغير ذلك من الاخبار وبالجملة فما ذكرنا من المدعى انما هو من قبيل الامور الواضحة عند الاصحاب من غير فرق
بين الانعام الثلثة كما يقتضيه عموم الادلة بل النصوص الخاصة الواردة في كل منها ولم نقف على من فرق بينها ولا
على من انكر اصل الاشتراط سوى ما عن الشيخ ابن بابويه ان في المعز السوم بعادة طول الحول كما حكي عليه الاجماع
بقسميه قوله في الصحيح المتقدم عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فتخلف عن ذلك عدم وجوب الزكوة مع انقطاع
السوم ولو في جزء يسير من الحول كما لا يجتمع عدم صدق الوصف في شيء من ايامه الا انه لما كان التلبس الدائمي

نصاب مستقل ومقتضى تمام الفريضة
وان النصاب الاول لم يبق الا الشرط
حتى الان شرط عدم البلوغ الى
الاربعماة ٣

المرج المرعى

في جميع اجزاء السنة المسلوم لانتفاء الفصل بالاسر احترازا او شرب او النوم او نحو ذلك غير معتبر اجماعا ولم يرد في ذلك
تحديد من الشرع وكان المرجع في مثله هو العرف الذي يختلف فيه الحال بحسب ظهور الافراد وخفائها ثم لم يكن بين حد ضابط
لبيان الضابط وتنقيح هذا الوصف فنقول ان السائمة من المشتقات التي يثبت فيها محل ان كثير التلبس فيها
يختلف بحسب اختلاف الموارد فيحتمل ان يكون المعيار هو التلبس في اكثر الاحوال على وجه يكون عدم التلبس نادرا
نظير الكاتب والكاسب ونحوهما مما يكفي في صدق المشتق التلبس في اكثر الاوقات التي يمكن التلبس فيها ولعل هذا
مراد الشيخ فيما حكي عنه من اعتبار الاغلب لان الكثير عرفا اكثرية زمن السوم بالنسبة الى زمان العلف كما في
في صدق السائمة كما حكي عن بعض الاجلة من التصريح بعدم انتفائه بسوم المعلوفة في خمسة اشهر ونصف ويحتمل ان يكون المعيار بناء
المالك فلو عزم على رعي جملة من غنمه في الصحراء وعلف جملة اخرى منها في بيته مثلا فاذا اشتغلت تلك بالرعي
وهذه بالعلف صدق السائمة على الاولى والمعلوفة على الثانية ولا يخرج الاولى عن وصفها بالرعي في
شهر ويحتمل ان يكون المعيار استناد تغذيها وتعيشها الذي به حياتها الى الرعي وان لم يأكل شيئا في يوم
او يومين بل ولو اكل العلف في البيت يوما او يومين او نحو ذلك اذا كان بقاؤها مستندا الى الرعي المتقدم
كما يحكى عن الشافعي واما احتمال اعتبار السوم على الدوام والاستمرار بعد استثناء المحظور كما يحكم بالانقطاع
بالعلف ولو في يوم او نصف يوم كما يظهر من الشرائع والارشاد فهو كما ترى واضعف من ذلك جعل السوم
كتملك النصاب فكما ينقطع الحول بخروجه عن الملك ولو آنا ما ينقطع السوم بالعلف آنا ما والحق الحوالة
على العرف الذي لا يخلو من الافراد الخفية ولا اشكال في الانقطاع باغلبية الاعتلاف بل الاعتلاف في التناصف
ايضا واما مع غلبة السوم فان كان الصدق العرفي باقيا كما اذا اعتلف في ساعة او نصف يوم او لم يكن
باقيا كما اذا اعتلف شهرين او شهرا او عشرة ايام فلا كلام وانما في صورة الشك فيبنى ايضا على عدم
الزكوة لعدم احراز العنوان الذي هو السوم كما اذا اعتلف يومين او يوما ولهذا تردد جماعة في الصدق
مع العلف يوما بل الحكم بعضهم بانقطاع السوم بدعوى عدم صدق السائمة عرفا ولو مع الاعتلاف يوما او يومين
او ثلثة مثلا مدفوع بان الظاهر ان الاطلاق في مثله الاطلاق في نظائره من باب المسامحة كالسائمة في
الحكم الشرعي بانها مترتب على الاطلاق الحقيقي في مثله غير معلوم او معلوم العدم وقد ذكر بالعلم
ان هذه المسامحة التي تنشأ من الحقيقة في باب الالفاظ وما يشبه في باب الاحكام مما لا عبرة به ثم لا نضايق
من الصدق الحقيقي مع الاعتلاف ساعة وساعتين او نصف يوم مثلا واما المعيار المنقول عن الشافعية
فهو مجرد استحسان لا يساعد عليه العرف ولعله بعد التامل في مجامع المشتقات يقف على ما في الاستدلال على
اعتبار الاستدلال بعدم اطلاق السائمة على الحيوان حين علفها ولو في زمان يسير من كون السوم كالنصاب
في الانقطاع بمجرد زوال الوصف ولو آنا ما وكذا ما في الاستدلال على كفاية غلبة السوم بعد عدم (?) السوم
بالعلف اليسير بانه لو اعتبر السوم في جميع الحول وجب الاقتصار على الاقل وبان الغلبة معتبرة في سقي الغلات
فكذا في السوم اذ يرد على الاول صدق السائمة ان علفت قليلا عرفا وعدم خروجها عن عنوان السائمة بمجرد ذلك

وعلى

وعلى الثاني انه قياس لان اعتبار تملك النصاب طول الحول مما دل عليه الدليل ولا شبهة في الانقطاع بمجرد
الخروج عن الملك ولو في آن ما واما السوم فلم يدل دليل على اعتباره على الدوام مع ان اعتباره كذلك مما لا يكاد
يوجد له مورد وعلى الثالث ان عدم زوال الاسم بيسير العلف لا يثبت اعتبار غلبة السوم لانه قد لا يكون
غير الاغلب يسيرا كما اذا اعتلف شهرين او ثلثة اشهر وعلى الرابع المنع من الملازمة وبطلان اللازم كما
قيل وفيها لا يخفى وعلى الخامس انه كالثاني ثم ان السوم الذي هو مادة هذا الوصف يفسر في اللغة و
الشرع بالرعي ولكن السوم لم يستعمل متعديا بنفسه الى المفعول فلا يقال سمت الغنم بل يقال اسمت الغنم
ويستعمل لازما بالنسبة الى الحيوان الذي يرعى فيقال سامت الماشية سوما رعت بنفسها والرعي يستعمل
لازما ومتعديا فيقال رعت الغنم اي سرحت بنفسها ورعيت الماشية جعلتها ترعى ولذلك ينبغي للحافظ الراعي
ولا يقال له السائم وكل منهما يطلق على سرح الماشية سواء كان العلف مملوكا او كلأ وغلب في لسانهم على
نوع خاص من الرعي فاعتبروا فيه استمرار الرعي في الحول والتلبس في اكثر الحول او كون بقاء المال
على الرعي وكون بقائها وتعيشها بالرعي على ما سبق التنبيه عليه وعلى اي تقدير انما هو اعتبار (?)
الاسم في العرف وقد عرفت الفرق في ذلك ثم ان في بعضها اشارة لعله طرق ترتب الحكم كون العلف غير مملوك
للمالك فلو اعتلفت من ملك غيره خرج عن عنوان السائمة هكذا قالوا والمقام لا يخلو عن اجمال لان الاعتلاف من
ملك غيره قد يكون باطلاع المالك كما اذا كانت في البيت يشتري لها العلف او يحصد لها من فضلات نحو ذلك
ولا اشكال في انقطاع السوم بذلك وقد يكون بدون الاطلاع في فضلة التي اشتراه او نبت في ملكه و
الظاهر انه كالاول في انقطاع السوم على اشكال فيه سيما اذا كان بالرعي فلا ينبغي حينئذ الاعتلاف من
غير المالك قد يكون بالرعي في العلف المباح ولا ريب في تحقق السوم بذلك وقد يكون بالرعي في ملك الغير كما
اذا علفها الغير من ماله تبرعا او اعتلفت منه بدون اطلاع وفي انقطاع السوم بذلك خلاف
واشكال من صدق المعلوفة وانتفاء الحكمة لعدم المؤنة وان كان الاظهر هو الاول لكون ما المستنبط
غير معلوم بل لمعارضته الاطلاق ما دل على عدم الزكوة في المعلوفة وقد يكون بما في الطلام على
الكلاء المباح والظاهر في مثله عدم الانقطاع ولو تحمل بعض المؤنة في ذلك وفي ما في العلف المملوك
بل استئجار الارض لذلك واشتراؤها كما صرح به جماعة وكذا ليس يكون اعتلاف الدابة بنفسها من العلف المملوك
للسيد او غصبه المالك او غيره من دون اذن المالك او بعلفه من مال المالك او غيره كما صرح به جماعة او يعد من
يكون الاعتلاف لعذر كثلج وغيره كما عن بعض ... خلاف ذلك كله هذا هو الكلام في سوم الكبار واما السخال
فاختلفوا في سومها فقيل ان السوم المعتبر في الامهات معتبر في السخال ايضا بمعنى ان اول حولها من حين اشتغالها
بالرعي وقد وصف هذا القول بانه المشهور وقيل ان سوم الامهات كاف في سوم السخال لكونها تابعة للامهات
لكن يعتبر ابتداء حولها من حين النتاج فلو لم يكن حولها او احدها ويحكى ذلك عن الشيخ وابن الجنيد احتج ارباب القول الاول
بالاطلاقات الدالة على اشتراط كون الحول وكون الانعام سائمة والانعام شامل للصغار والكبار الا ان السوم

صاحبها

كما اذا اعتلف بدون اطلاع

للصغار لا يتحقق الا بعد الاستغناء عن الامهات فيكون اول الحول فيها من حين استغنائها بالرعي والسؤال
الشيخ وابن الجنيد باطباقهم على انه يشترط في الانعام الحول وظاهره ان اول الحول انما هو اول الحول في
ملك المالك والزمان الذي تدخل السخال في ملك المالك هو اول زمان نتاجها فيكون اول الحول
فيها ابتداء نولها وهو الانتاج مع كون الاول هو المشهور ومنع كونه اجماعيا فان توهم الشهرة والاجماع
انما نشأ من تلك الاطلاقات وظاهرها انها سوقت في مقام الرد على المخالفين الذاهبين الى عدم
اعتبار الحول للسخال وكفاية حول الامهات في حولها وان نتجت او الى اعتبار صدق الشيخ الذي يزيد
الى الحول كما يا[illegible] ان اصحابنا يذكرون حينئذ هذا الكلام خلاف العامة فيه شاهد على ان الاطلاقات المذكورة
في مقام الرد عليهم فان اصحابنا مطبقون على ان للسخال حولا بانفرادها وان اختلفوا في ابتدائه وانه من حين
النتاج او من حين الاستقلال بالرعي وليست تلك الاطلاقات في مقام تعيين اول الحول وان اوهم عبارة [illegible]
في الجواهر من جمعها [illegible] في الاستدلال للمشهور واما الاطلاقات الدالة على اعتبار السوم فلا دلالة فيها
على ذلك ايضا لانها مسوقة لبيان اصل اشتراط الزكوة في الانعام بالسوم وان السوم شرط [illegible] الزكوة
مع شرائطها تنتفي بانتفائه سواء صدق المعلوفة ام لا [illegible] الوصفين من باب العدم والملكة [illegible] المراد
اشتراط السوم فيما من شأنه ذلك وظاهر ان السخال ليس من شأنها ذلك فلا يكون فيها دلالة على اعتبار
الحول في السخال فضلا عن التعرض لاول الحول وليس الوصفان من قبيل الشرط والمانع بمعنى كون السوم شرطا
والعلف مانعا حتى يكون عنوان وجوب الزكوة صدق السوم وعنوان عدم وجوبها صدق العلف حتى
لم يصدق السوم ينتفي وجوب الزكوة وان لم يصدق المعلوفة على التقريب المتقدم ولو سلم فذلك لا يقتضي صدق
السائمة على السخال فلم تخرج عن [illegible] تماما بل هي معلوفة اذ ليس المراد بالمعلوفة الحيوان الذي ياكل الحشيش
العلف بل الذي يتغذى من مال المالك سواء كان ماكوله العلف المحشو او اللبن او الحب [illegible] او غير
ذلك فكما يصدق المعلوفة على الحيوان الذي ياكل التبن او الحب تصدق على الحيوان الذي يشرب من
لبن امه لان كلا منهما ياكل من مال المالك [illegible] وان كانت الام سائمة ولعلك بعد التامل في ذلك تقف على
ما في الاستدلال للمذهب الثاني بالاجماع على اشتراط الحول في الانعام فان المراد اشتراط الحول في الانعام التي من
شانها السوم ودخول السخال في الملك من اول زمن النتاج بمجرده لا يستلزم كونه مبدء الحول بعد فقد شانية
السوم مع ان اطلاق الاجماع مخصوص بغير السخال للاجماع على ان [illegible] حولها المستقل ما بعد الوجود بعد تعارض الاطلاقات
من الطرفين ان يرجع الى الاخبار فنقول ان الاخبار الواردة في ذلك على قسمين احدهما الاطلاقات الدالة المتقدمة
على اشتراط السوم في الانعام وهي التي تمسك بها جماعة من الاعلام ان ابتداء حول السخال من حين الاستغناء
عن الامهات وثانيهما ما دل على ان حول السخال من حين النتاج كحسنة زرارة ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليها
الحول من حين تنتج وسندها الصحيح الذي ذكرنا يدل من حين [illegible] يوم وحينئذ فهذه الاخبار اخص من القسم الاول
مطلقا لان هذه مختصة بالسخال وتلك اعم منها ومن الامهات كان الواجب تخصيص [illegible] العموم بما عدا السخال

على ما هو قانون الجمع بين العام والخاص ويكون محصل مفاد الاخبار بعد الجمع المذكور انه يعتبر السوم طول الحول في
جميع الانعام الا في السخال حال الارتضاع فيغتفر ايام ارتضاعها ولا يضر عدم احتسابها في صدق الحول وبعبارة اخرى
لا يعتبر السوم طول الحول في السخال وتضيعه لك معتبر ما عليه الشيخ وابن الجنيد من ان اول حول السخال من حين
النتاج ويمكن الجمع بوجه اخر بان يقال ان المراد بالجواب من سؤال السائل حتى يجب الزكوة في السخال [illegible]
انه لا يجب بيان زمان اخراج الفريضة لا بيان اول الحول وان كان السؤال ظاهرا في الثاني فيكون قول الشيخ
وابن الجنيد قويا جدا ودعوى الشهرة او الاجماع المنقول على الاحتساب من اول زمن الاستقلال
ممنوعة والسند فيها ما تقدم من كون ذلك ناشئا من المساهلة في فهم كلمات الاصحاب لكن الانصاف ان
بعض تلك العمومات كقوله عليه السلام انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها الخبر ابى عن التخصيص لا يستفاد
من عمومه التعبير بالادلة ان الزكوة انما هي على الغنم التي لا يحتاج صاحبها الى الابتلاء بمعيشتها من جهة
انها تاكل بنفسها لا التي لها علاقة بالمالك ولا تعتمد على المعيشة بنفسها لا انه زكوة فيها لما عرفت ان السخال
في ايام الارتضاع لا تعتمد على التعيش بانفسها وتتضمن ذلك عدم الزكوة فيها وعدم العبرة بايام ارتضاعها التعيش
فلا بد من جعل اول حولها زمان استقلالها بحيث يعيش فيه ذلك بين ان تكون الامهات سائمة ام لا ولا
بين كون السوم شرطا وكون الاعتلاف مانعا لان السخال في حكم الارتضاع يصدق عليها المعلوفة كما اشرنا
اليه واما التفصيل بين السخال التي تكون امهاتها سائمة فتجب فيها الزكوة لانها سائمة ايضا والسخال المرتضعة
من الامهات المعلوفة فلا زكوة فيها لعدم صدق السائمة عليها فلعل القائل به كالشهيد نزل الخبر الدال على
اعتبار السوم في السخال على ما اذا كانت مرتضعة من السائمة لانه الغالب فيهم ان الحديث المذكور
انما هو في مقابل العامة الذاهبين الى تبعية السخال للامهات وان كان هذا القول لا يخلو من نظر وان المسئلة
بعد محتاجة الى التامل وسياق تمام الكلام فيها ان شاء الله تعالى في الكلام في الشرط المعتبرة في الانعام من ان
يحول عليها في ملكه كما يعتبر في النقدين مما تجب فيه الزكوة وفي مال التجارة والخيل مما [illegible] فيه فلا
زكوة فيما عدا ذلك ولو بنقص يسير بالخلاف [illegible] عامة والاصل في ذلك بعد الاجماع
الاخبار المستفيضة القريبة من التواتر كصحيحة الفضلاء عن ابى جعفر وابى عبد الله وفيها كل ما لم يحل
عليه الحول فلا شيء عليه فاذا حال عليه الحول وجب [illegible] وفي صحيحة الحلبي [illegible] حتى يحول عليه
الحول وصحيحة زرارة عن ابى جعفر انه قال الزكوة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول [illegible]
وغير ذلك من الاخبار الكثيرة الواردة بعضها في الانعام وبعضها في النقدين وبعضها فيهما وقد تقدم
جملة منها سابقا [illegible] وكذا الاخلاف في كفاية دخول الشهر الثاني عشر في عدم الوجوب بعدم اشتراط
انقضائه [illegible] لان حولان الحول يصدق بكل منهما [illegible] تتابع الشهرين بصوم الشهر الاول ويوم من الشهر الثاني
ولكن ادعى عليه [illegible] المذكور وهو انه لا يتحقق الا بعد انقضاء الشهر الثاني عشر لان قول [illegible]
عن اثنى عشر شهرا كما ان الشهر عبارة عن ثلثين يوما او ما بين الهلالين فكما لا يصدق الشهر حقيقة على التاسع والعشرين [illegible]

قال في القاموس الصامت من المال الذهب والفضة والناطق [illegible] الابل

لا يصدق الحول على الناقص بشهر كامل او ناقص فصدق المذكور صاحبه الاصطلاحي مناطا للحكم ويتم التقريب بان الصدق
المذكور شايع في الاستعمال متعارف عند اهل العرف فيقول في شان من دخل في السنة العاشرة انه بلغ عشرا وفي
شان المراة التي مضى من حملها تمام ثمانية اشهر ويوم انها بلغت التسع والوجه فيه انهم لا يخطئون في ذلك عند الاطلاق
هو مسامحة [illegible] كون الحول او الشهر موضوعا للتمام وان لم يجعل الاطلاق المفروض من نوع من التسامح على ان
كون الحول عبارة عن اثني عشر شهرا [illegible] فيصدق حولا بمضي احد عشر شهرا او يوما فالحول مستعمل في التام وهو الا
يتحقق بدخول الثاني عشر وظاهر ان الشرط المذكور عبارة عن ان الحول بمعنى استكمال الشروط وبقائها طول الحول
على ما [illegible] لا نفس الحول بمعنى كما لا يخفى على من تامل وان تخبر بان هذا المقدار لا يكفي في حمل ما ورد
مطلقا غير مقرون بالقرينة الان بدعوى تحقق قرينة المجاز المشهور وثبوت كون حكمه هو الحمل على المعنى المجازي
نعم قد يقال ان قيام الاجماع ايضا على كفاية احد عشر شهرا في التذكرة حولان الحول هو مضي احد عشر شهرا
كاملة على المال فاذا دخل الثاني عشر وجبت الزكوة وان لم تكمل ايامه بل تجب بدخول الثاني عشر عند علمائنا
اجمع انتهى وح نقول ان الالتزام بالمجازية بعد دلالة الاجماع والاخبار على كفاية دخول الثاني عشر مما لا بد منها
قال في المنتهى في شرح قول المصنف وحده ان يمضي عليها احد عشر شهرا ثم يهل الثاني عشر هذا مذهب علمائنا اجمع
وفي المعتبر بعد نقل عبارة التذكرة وشبهها عن الايضاح والتحرير وغيرهما وفي الصحيح انه حين رأى هلال الثاني عشر
وجبت عليه الزكوة الى ان قال اذا دخل الثاني عشر فقد حال عليها الحول ووجبت عليه فيها الزكوة ومن الظاهر
ان الحول العرفي نظر الشارع عبارة عن اثني عشر هلالا [illegible] غير واحد [illegible] بدخول الثاني عشر ولا يعتبر في
ورود التحديد المذكور خصوص التعديد بعد عدم القول بالفصل بين المقامين وهذه الجملة مما لا يعتريه
اشكال وانما الاشكال في ان الوجوب الذي اطبقوا على ثبوته بدخول الثاني عشر مستقر او متزلزل اذ قد
وقع فيه الخلاف فذهب جماعة الى الاول ومنهم العلامة في الارشاد وصاحب [illegible] ويحكى القطع به عن الايضاح
والموجز وكاشف الالتباس بل قد يعزى الى ظاهر الاصحاب وصار جماعة اخرى الى الثاني وهو الذي اختاره
الشهيد الثاني ويحكى عن [illegible] والميسي وتبعهم في كشف الغطاء وقد نسب الى الشهيد [illegible] الثمرة بين
القولين انه على الاول لا يسقط الوجوب باختلال بعض الشروط في اثناء الشهر الثاني عشر لان المفروض
انه بدخوله قد استقر الوجوب وتعلق حق الفقراء بالمال من دون ان يكون هناك حالة منتظرة وعلى
الثاني يسقط بذلك بل يكشف عن عدم الوجوب من اول الامر كما انه بالكمال يتحقق الشرط ويكشف تعلق
التكليف الواقعي من اول الامر [illegible] الثمرة بينهما احتساب الشهر الاخير من الحول الثاني على الاول
ومن الحول الاول على الثاني ووجه الاول الاجماع على بطلان اهمال البقية فلا بد من احتسابها من الاول او
من الثاني [illegible] الى الاول [illegible] المفروض من عدم مدخلية تلك البقية لا في الوجوب ولا في الاستقرار ضرورة [illegible]
قبل مضيها فتعين الثاني ووجه الثاني مدخلية البقية في الاستقرار وان لم يكن لها مدخلية في اصل الوجوب
فاحتسابها من الحول الثاني يستلزم ان لا يكون الزكوة المخرجة على تقدير عدم اختلال الشروط الى آخر الشهر

الملائم

ورد صحيح [illegible] عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة عن ابي جعفر [illegible] [illegible] الزكوة [illegible] فقال اذا دخل [illegible] الثاني عشر [illegible]

الثاني

الثاني عشر زكوة سنة بل زكوة احد عشر شهرا او يوما ونحوها والاعتراض على الاول بامكان مدخلية البقية في
الاستقرار وان لم يكن لها مدخل في اصل الوجوب يحتمل على القول بالاستقرار والمفروض بيان الثمرة على
تقدير الاستقرار قبل مضي البقية المذكورة ومنه يظهر ان الوجه في احتسابها للبقية من الحول الثاني على القول
الاول لزوم اهمال الشهر الاخير على تقدير احتسابه من الحول الاول وكون الزكوة المخرجة زكوة احد عشر شهرا او
يوما لا زكوة السنة فيتجه الاعتراض بامكان احتسابها من الحول الاول ويصدق كون الزكوة زكوة السنة لان
صدق ذلك الجزء [illegible] على مضي تلك البقية [illegible] اول السنة بعنوان الاقتراض ثم
احتسابها على الفقير زكوة والمفروض ايضا [illegible] زكوة السنة لا [illegible] تلك البقية بينها وظاهر انه [illegible] اول
الشهر الاخير [illegible] زكوة السنة [illegible] الاستقرار الذي ذهب
اليه الاولون [illegible] ان الشارع بعد دخول الثاني عشر اوجب الزكوة وجوبا ثابتا لا يزول بفقدان بعض
الشرائط بعده [illegible] للفقراء [illegible] استقرار [illegible] لا يخرج الانسان عن العهدة بدفعه اليهم
وهذا [illegible] وان كان في [illegible] الحول الثالث [illegible] المتزلزل
الذي استقر عليه [illegible] نوع اجمال [illegible] الوجوب الظاهري [illegible] اصل الوجوب
موقوف على دخول الثاني عشر واستقراره بعد دخوله موقوف على انتهائه مع بقاء سائر الشرائط فان بقيت
الشرائط الى انقضاء الثاني عشر كشف بقاؤها [illegible] وجوب الزكوة من اول الامر والا كشف عن عدم
الوجوب من اول الامر كما هو الحال في [illegible] المشروط بالشرائط المتاخرة وكما ان وجوب الصلوة مثلا مشروط
بعدم طرو الموت والحدث والحيض والجنون ونحوها من القواطع في الاثناء على وجه لو حصل احد
المذكورات كشف عن عدم الوجوب من اول الامر ولو لم يحصل كشف عن الوجوب من اول الامر كذا وجوب
الزكوة بعد دخول الثاني عشر مشروط [illegible] المقتضي للوجوب [illegible]
الثاني عشر لكن يبقى مراعى [illegible] مع بقاء الشرائط كان مستقرا والا فلا نظير الاجازة في باب
الفضولي والفرق بين هذين المعنيين على تسليم [illegible] المتزلزل ان اولهما وجوب [illegible] الشروط على الاول
[illegible] بعدم الحيض [illegible] الثاني [illegible]
الاول يكون الكشف على تقدير اختلال الشروط [illegible] لم يكن هناك تكليف من اول الامر على الثاني
يكون الكشف على التقدير المذكور كاشفا بمعنى انه بعد الاختلال يحكم بعدم الوجوب في تلك الحال
وتبين ان مرادهم هو المعنى الاول او المعنى الثاني مشكل لان ظاهر الحديث الذي تمسكوا
به بعد تنزيله [illegible] هو المعنى الاول [illegible] الظاهر من قولهم بجواز التاخير الى انقضاء الشهر الثاني
عشر [illegible] على تقدير الاختلال [illegible] التقديم الى [illegible] هو المعنى الثاني و
حيث لم يترجح احد هذين على صاحبه كان القدر الثابت على تقدير [illegible] الحديث [illegible] المتزلزل
هو اصل الانكشاف [illegible] ويمكن ان [illegible] المعنى الثاني

مع ان ظاهر النص المذكور هو الاستقرار

صاحب مفتاح الكرامة

اثر الزلزال في الوجوب بناء على المعنى الاول كما لا اثر له في جميع الاحكام الظاهرية ولا وجه لجعلها اثر الزلزال من
باب الاحكام الظاهرية وتشبيه المقام بشرائط الصلوة والاشبه تشبيه ذلك بما اذا نذر اضحية خاصة على
تقدير شفاء المريض في يوم خاص او قدوم المسافر في زمان مخصوص ووجه الشبه عدم جواز التصرف قبل حلول
بعلم الحال فهذا لك للفرق الواضح بين اشتراط وجوب الزكوة واستقراره بمضي الثاني عشر وبين عدم الحيض و
عدم الجنون ونحوهما من شرائط وجوب الصلوة لان وجوب الصلوة قبل حلول تلك الشروط بالاصول العدمية
حكم ظاهري مستمر لا اثر للزلزل فيه اصلا بخلاف وجوب الصلوة قبل مضي الثاني عشر فانه متزلزل الآن لاحتمال
عدم بقاء سائر الشروط الى انقضائه فلا وجه لجعل المقام من ذلك الباب من غير فرق في ذلك بين [illegible]
الحكم الواقعي للصلوة والحكم الظاهري لها اذ لا تزلزل في شيء منهما اما في الواقع فلان الواقع اما ان يكون
محققا ثابتا او معدوما صرفا وعلى كل منهما يكون مستقرا واما في الظاهر فلاقتضاء الاصول العدمية الاستقرار
غاية الامر عدم العلم بالواقع ولا يعقل له تزلزل ولا [illegible] في تصحيح التزلزل في الاحكام الظاهرية وتحقيقه كون
المقام من ذلك القبيل من ان الشروط الواقعية في الاثناء قبل بلوغ محلها لا يمكن احرازها بالاصول فيكون
الحكم متزلزلا مدفوع بان محال الشروط وان كانت متأخرة عن الوجوب كالتمكن في الركعة الاخيرة مثلا
الا ان الشرط في الحقيقة العلم قبل الشروع بوجوده في محلها وهذا المعنى اعني وجودها في محلها امر محرز
قبل الشروع بالاصول المذكورة كالسلامة في الركعة الاخيرة مثلا تحرز باستصحابها قبل الدخول في الصلوة
من غير ان ينتظر بلوغ الاخيرة والوجوب الثابت بعد ذلك لا يتوقف على بلوغ المحل بخلاف وجوب الزكوة فانه
مشروط فيه بنفس الزمان اعني الحول الكامل المفروض عدم تحققه فظهر الفرق بين المقامين اذا تحقق ذلك
فاعلم ان الاستقرار هو المختار ويدل عليه الصحيحة المتقدمة المشتملة على قوله اذا دخل الثاني عشر فقد حال
عليها الحول ووجبت عليه فيها الزكوة وتقريب الاستدلال اما على وجه الاجمال فهو ان المنساق من الوجوب
هو الوجوب المستقر وان كان حقيقة في الجامع بينه وبين المتزلزل لكنه منصرف الى فرده الكامل [illegible]
كثرة استعماله فيه وهو المستقر فالحمل على اصل الوجوب الجامع مع التزلزل خلاف الظاهر الى الحقيقة عدم
القرينة بعد مساعدة العرف [illegible] ذلك الانصراف [illegible] واما على وجه التفصيل فهو ان هذه الصحيحة
اخص من الاخبار الدالة على اشتراط الحول لمكان الحال فيها [illegible] بالنسبة اليها [illegible] ظاهر الحول [illegible]
[illegible] تدل على ان الحول المعتبر في وجوب الزكوة هو الدخول في الثاني عشر لا يمكن كون الحال استعمالا
ذلك على وجه الحقيقة الشرعية او المجاز اللغوي حتى يستبعد بعدم ثبوت [illegible] بمعنى بقاء الحول استعمالا
في الحقيقة اللغوية والعرفية اعني الكامل لكن [illegible] الحول لا من حيث عدد الشهور كما هو المتعارف
عرفا ويكون ذلك من خواص الاضافة لا التجوز في الحول كما في [illegible] اليوم [illegible] الليل [illegible] الاضافي [illegible] حمل
الحول على [illegible] المجاز في تلك الاخبار وارادة احد عشر شهرا [illegible] كان مجازا [illegible] الحول
في الاخبار [illegible] الكامل الا انه بعد الاجماع ودلالة الصحيحة على الوجوب بمجرد دخول الثاني عشر [illegible] بالمصير

اليه

اليه ويمكن ان يكون الحول الناقص منزلة الكامل [illegible] ويكون استعمال اللفظ بعد هذا التصرف
جاريا على طبق الحقيقة وان كانت دعائية وان كان الاظهر ان كل واحد من [illegible] الثالثة لا يخلو
[illegible] الظاهر الا انه لا باس [illegible] لعليه الدليل والدليل على ذلك [illegible] هذه الصحيحة الناطقة
بكفاية الناقص ليست واردة في مقام تشريع حكم جديد بل [illegible] لبيان معنى الحول المذكور في تلك الاخبار
وتشخيص الصغرى التي [illegible] عليها الحكم في تلك النصوص فان تلك الاخبار مشتملة [illegible] الحول [illegible] اشتراط
وجوب الزكوة به وهو ظاهر في الحول الكامل كما ان [illegible] ظاهر في [illegible] السنة من حيث [illegible] الشهور اذ
الدوران عبارة عن انتهاء [illegible] الدوران من حيث الاهلة والشهور لا يصدق
عليه الحول الا الحقيقي و[illegible] السنة الحقيقية وهذه الصحيحة [illegible] الدالة على كفاية الحول الناقص [illegible] حمل الحول
في تلك الاخبار على الناقص [illegible] من حيث الاهلة لا ان الظاهر من مجموع الاخبار
[illegible] معنى الحول [illegible] نظير [illegible] تتابع [illegible] من الشهر الثاني [illegible] كما ان النص والاجماع [illegible] وجبا
الخروج عما هو ظاهر [illegible] تتابع الشهرين [illegible] تتابع الهلالين فكذا النص والاجماع اوجبا
الخروج عن ظاهر الحول [illegible] الدوران من حيث الايام الى ارادة الدوران من حيث الاهلة وبهذا
يحصل الجمع بين الاخبار على وجه ينطبق على القواعد ويساعد عليه العرف بلا [illegible] القول
بالتزلزل لا لابتنائه [illegible] التفكيك بين الحول الواقع في تلك الاخبار والحول الواقع في هذه الصحيحة بحمل الاول على
الحقيقة وحمل الثاني على الحول الحقيقي [illegible] استقرار الوجوب [illegible] على الناقص وحمل دخول
الثاني عشر شرطا لاصل الوجوب والجمع بين الاخبار وان كان يحصل بذلك ايضا الا انه مع عدم شاهد على
هذا الجمع [illegible] يستلزم ان يكون هناك شرطان ومشروطان وحولان فالحول الناقص شرط لاصل
الوجوب والكامل للاستقرار مع ان ظاهر الصحيحة كالاخبار كون الحول في جميع ذلك بمعنى واحد وانه
ليس هناك الا شرط واحد ومشروط واحد وان الشرط الواحد هو الدخول في الثاني عشر والمشروط هو
الوجوب الظاهر في الاستقرار وتوضيح ذلك زيادة على البيان المذكور انه لا اشكال في اشتراط اصل الحول في
وجوب الزكوة كما هو المدلول عليه بالنص والاجماع ومعنى هذا الاشتراط على ما ساعد عليه كلمات الاصحاب
انه لا بد من بقاء الامور المعتبرة في وجوب الزكوة من بقاء المال [illegible] والتمكن وغيرهما من الامور المعتبرة طول
الحول بمعنى تحقق حولان الحول مع بقائها على ما كانت عليه لا بمعنى كون نفس الحول من حيث هو شرطا للزكوة
الزكوة كما لا معنى لكون نفس الدلوك من حيث هو شرطا لوجوب الصلوة فكما ان معنى اشتراط الدلوك انه لا بد
من اجتماع شرائط التكليف من البلوغ والعقل والطهر من الحيض وغيرها في ذلك الوقت حتى تجب الصلوة كذلك
معنى اشتراط الحول انه لا بد من بقاء شرائط الزكوة في جميع السنة فليس اشتراط الحول الا اخذ [illegible] على وجه
الاعتبار خاص في تلك الشروط [illegible] تلك الشروط على اشتراط الحول [illegible]
فنقول ان الشرط بقاء تلك الشروط في الحول لا يكون هناك الا شرط واحد ومشروط واحد وحول واحد كما انه

كانت قلت لا يشترط في وجوب الزكاة بقاء المال متصفا بما اعتبر فيه من الشرائط في الحول واضعف من ذلك
واما ان قلنا بان الوجوب متزلزل وانه يحدث بعد دخول الثاني عشر حكم جديد لم يكن موجودا في الشهر
العاشر مثلا وهو اصل الوجوب ويحدث بعد انقضائه حكم اخر لم يكن موجودا قبل انقضائه وهو استقراره
الوجوب كان هناك شرطان وشرطان وحولان لان دخوله شرط للوجوب وانقضاؤه شرط لاستقراره
فلا بد ان يراد بالحول في تلك الاخبار الحول الكامل ويعبر في تلك الصحيحة بالحول الناقص وهو غاية البعد
عن الاخبار لان الظاهر كون الحول في جميعها بمعنى واحد وان الظاهر من الصحيحة ارادة بيان ذلك المعنى المفسر
الحول الواقع في تلك الاخبار فان قوله فقد حال عليها الحول لكان علم لرشا الحيز بالشرط وعدمه الحصة
للجواب لا بد ان يكون سببا للجزاء المقدر اي فقد وجب الزكاة مثلا ويكون ذكر وجوب الزكاة بوصفه
وتمهيدا او تفريعا المحل ثبوت تلك الصغرى عن حولان الحول هذه غاية ما يقال في الاستدلال للوجوب
المستقر والانصاف ان المقام بعد لا يخلو عن التامل لان حمل الحول في الاخبار الكثيرة المختلفة من حيث
السائل والمسئول على المعنى المذكور اعني الناقص والتزام ان هذا المعنى كان مركوزا في اذهانهم و
الامام اراد ذلك ايضا وكان هناك قرائن كثيرة دلتهم على ذلك ~~وكان هناك قرائن كثيرة دلتهم على~~
ذلك اختفت علينا بعيد والمصير اليه يحتاج الى مزيد جرأة بل قد يكون من باب تاخير البيان عن وقت الحاجة
واما دليل القول بالتزلزل فوجهان احدهما ان الحول حقيقة عبارة عن الكامل فمقتضى الاخبار الدالة
على اشتراط الحول توقف الوجوب على مضي الحول خرج بامر والاجماع وذلك الخبر الخاص بالدلالة على
ازيد من ثبوت الوجوب بدخول الثاني عشر وهو اعم من المستقر ولو سلم ظهوره في المستقر فظهور الحول في
الكامل معارض له واقوى منه فكما يمكن الجمع بحمل الحول على الناقص يمكن الجمع بحمل الوجوب على الجامع غاية
الامر لزوم حمل الحول على معقد الاجماع وفي ذلك الخبر على الحول الناقص مجازا الا ان في تعيينه بعد ظهور مجاز
عنا فان الاحتمال ان يكون معنى قوله فقد حال الحول فقد قرب حولان الحول من باب مجاز المشارفة
وحاصله ان لا التزام بمجاز واحد اهون من ارتكاب المجازات العديدة في الاخبار الكثيرة ومع فرض التساوي
فالاصل عدم الاستقرار مع ان في طريق سند الخبر المذكور والجواب يظهر مما مر فان الحول وان كان حقيقة في الكامل
الا ان الخبر المذكور قرينة على ارادة الناقص منها الظهور في تفسير الحول الواقع في تلك الاخبار وهو يرفع البعد من
ظهور الحول في الكامل فيبقى ظهور الوجوب في الاستقرار سليما عن المعارض مع ان الحمل الذي صار اليه
مع عدم شاهد عليه لزوم التفكيك الذي اشرنا اليه ومجرد احتمال التجوز لا يوجب رفع اليد عن الحقيقة و
المجاز واحدا كان او متعددا على خلاف الاصل والمصير اليه بعيد الدليل مما لا ريب فيه والاصل لا عبرة به بعد
الظهور والتساوي محض فرض والطعن في سند الخبر بطعون واما عن الاول فيعلم من ان دخول الثاني عشر لا ينفع
في جهة الفرار من الزكاة وان المراد بقوله فقد حال الحول بعد ذلك فبعيد جدا ثانيهما الحديث الطويل الذي
لا يخلو سنده ودلالته على التزلزل عن الاشكال رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال ابو عبد الله

ايما رجل كان له مال فحال عليه الحول فانه يزكيه قلت له فان وهبه قبل حوله بشهر او بيوم قال ليس عليه شيء
ابدا قال وقال لزرارة عنه انه قال انما هذا بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوما في اقامته ثم خرج في
اخر النهار في سفره واراد بسفره ذلك ابطال الكفارة التي وجبت عليه وقال انه حين راى الهلال
الثاني عشر وجب عليه الزكاة ولكنه لو كان وهبه قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء بمنزلة من خرج ثم
افطر انما لا يمنع ما حال عليه فاما ما لم يحل عليه فله منعه ولا يحل له منع مال غيره فيما قد حل عليه الحديث وجه
الاستدلال بعد الظاهر ان محل الاستدلال قوله فان وهبه قبل حله الخ مع ملاحظة التنزيل على التقريب الاتي وقبل
تقريره لابد من التعرض لمعنى الحديث وبيان ما لعله يحتاج الى البيان فنقول المراد بقوله حال عليه الحول حولان
الحول الكامل الذي هو مضي اثني عشر شهرا على ما هو المعنى الحقيقي للحول ولا ينافيه قوله انه حين راى الهلال
الثاني عشر وجب عليه الزكاة لامكان ان يراد بقوله فانه يزكيه وجوب الزكاة بالوجوب المستقر وبقوله
وجب عليه الزكاة اصل الوجوب الجامع مع التزلزل كما هو مذهب المعلق ويحتمل ان يكون المراد حولان الحول
الناقص بدخول الثاني عشر كما هو المدلول عليه بالاجماع والخبر المتقدم الدالين على انه اذا دخل الثاني عشر فقد
حال الحول ويؤيده قوله انه حين راى الهلال الثاني عشر وجب عليه الزكاة بناء على ظهور الوجوب في
الوجوب المستقر كما هو المختار ومن هنا يحصل احتمالان في قوله فان وهبه قبل حله بشهر او بيوم احدهما ان يكون
المعنى انه وهبه قبل مضي الحول الكامل بشهر او بيوم بمعنى انه وقع الهبة بعد مضي احد عشر شهرا سواء دخل
الثاني عشر ام لا كما في اخر اليوم الاخير من الحادي عشر قبل دخول الليل وان كان الفرض بعيدا او وقعت
الهبة في اليوم التاسع والعشرين من الثاني عشر او لم يكن ناقصا ولا يخفى بناء هذا الاحتمال انه بعد دخول
الثاني عشر لا يجوز له الهبة قطعا ثانيهما ان يكون المعنى انه وهبه قبل دخول الثاني عشر اما بشهر كما اذا وهبه في
آخر العاشر او بيوم كما اذا وهبه في التاسع والعشرين من العاشر ان كان الشهر تاما ولا يخفى ان الحكم بانه لا
شيء عليه صحيح الا انه لا يلتفت على شيء من المسلك بوجه كما لا يخفى واما قوله انما هذا بمنزلة رجل
افطر الخ فلا يكاد يلتئم مع شيء من الحكمين السابقين ولا يستقيم التشبيه والتنزيل المذكور بينهما ولا ارتباط
لشيء منهما فان المشار اليه بهذا لا يمكن ان يكون هو الحكم في الفقرة الاولى فان الحكم فيها هو وجوب
الزكاة على المال الذي حال عليه الحول من الواضحات وظاهر انه من حال على ما له الحول فقد وجب عليه الزكاة
ليس بمنزلة من افطر في شهر رمضان ثم سافر فرارا من الكفارة اذ لا يحدث ما اوجب العفو عن الزكاة حتى
يكون بمنزلة من افطر ثم سافر ولا يمكن ان يكون هو الحكم الواقع في الفقرة الثانية لان الحكم فيها
هو عدم وجوب الزكاة قبل حلول الحول على المال الذي وهبه المذكور كالمفطر المسافر الذي وجب عليه الكفارة
حتى يصح الاشارة اليه ويكون التنزيل المذكور وانما المناسب التنزيل بين وهب المال بعد حلول الحول فرارا
من الزكاة بمنزلة من افطر ثم سافر فرارا من الكفارة ومن هنا قال بعض المحققين ان الخبر غير مستقيم وان فيه
سقطا وهو فان وهبه بعد حلول الحول بشهر او بيوم فرارا من الزكاة لم يسقط عنه وجوب الزكاة انما هذا بمنزلة

بمعنى وقوع الهبة قبل مضي الحول الكامل بشهر او يوم

يكون في الاول من الشهر الثاني عشر

رجل افطر. ومانسب الى الساقط نحو ذلك قوله في ذيل الخبر عن رجل من خرج ثم افطر كما نبه عليه في المنتهى
ولكن الخبر المذكور يدل على وجوب الافطار على من سافر ولو اخر النهار كما عليه جماعة لان السفر بعد الظهر
اذا لم ينفع في الافطار اذا افطر قبل النهار كما هو مفاد الخبر للابدان يكون السفر بعد الظهر مجديا في
جواز الافطار اذا لم يفطر اول النهار فيكون من الادلة على وجوب الافطار على من سافر اخر النهار بل
سوا جوس من الخبرين اللذين ثمة بما ارتاب بهذا القول لانه اصح سندا منهما واوضح دلالة بالنسبة اليهما
والمصير الى ذلك ايضا لا يخلو من الاشكال لان الاشهر ما عليه الاكثر من التفصيل بين السفر قبل الزوال
فيصوم والسفر بعده فيفطر وليس التعرض لذلك مما يهمنا الآن بل المهم التامل في مفاد الخبر المذكور بعد
التقدير المذكور وانه ينطبق على الوجوب المستقر او الوجوب المتزلزل فنقول ان العنوان المنتزع والمفهوم المستخرج
من هذا الخبر ان من وجب عليه تكليف شرعي متعلق بما يكون شروطا في الواقع بعده امور مستقبلة واحرزها
المكلف باصالة السلامة وعدم عروض المفسد واوجد في زمن المراعاة مع علمه بما ينتهي اليه الحال على
مع الاختيار او الاضطرار بما يفسد العمل ويسقط التكليف قبل ذلك الزمان يسقط عنه التكليف على ما يقتضيه
القواعد لان المشروط عدم عند عدم شرطه كما اذا سافر في نهار شهر رمضان فانه يوجب سقوط الصوم
عنه وكذا سقوط الكفارة وان اتى ببعض موجباتها قبل السفر ضرورة انه قد انكشف عدم كونه مكلفا بالصوم
في علم الله وان لم تناف برعقابه من جهة التجري من غير فرق في ذلك بين ايجاد المفسد اختيارا او
ايجاده اضطرارا والاول من قصد الفرار عن الزكوة وعدمه لكن لا مانع في العقل من ان يقول الشارع اذا
اوجد المكلف المفسد باختياره لاجل الفرار عن التكليف لا يكون تاثير لذلك المفسد ويكون التكليف مستقرا
والمكلف عاصيا من باب المجازاة بخلاف المعفو وعلى هذا ينزل الخبر المذكور فان مقتضى القاعدة وان
كان سقوط التكليف بالصوم بايجاد السفر بعد فعل المفطر وكذا سقوط الكفارة على ما سبق اليه الاشارة
الا انه يوجب الكفارة على المكلف فتامل ولابد من استمرار السوم جملة الحول فلو علفها بعضا ولو يوما استانف
الحول عند استيناف السوم ولا اعتبار باللحظة عادة وقيل يعتبر في اجتماع السوم والعلف الاغلب والاول اشبه
اقول لا خلاف في عدم وجوب الزكوة اذا كان العلف اغلب زمانا من السوم بل فيما اذا تساويا ايضا وان
حكى عن الشيخ انه احتاط بالزكوة فيه فيمكن [illegible] تساويا فالاحوط اخراج الزكوة وان قلنا
انه لا تجب فيه زكوة كان قويا لانه لا دليل على وجوب ذلك في الشرع والاصل براءة الذمة ونحوه ما عن
جواهر ابن البراج وانما الخلاف فيما اذا كان زمان السوم اغلب ففيه ثلاثة اقوال الاول قول الشيخ و
موافقيه من اعتبار الاغلب فاذا كان زمان السوم اكثر ولو يوما وجبت الزكوة ولا فرق فيه بين ان يكون
اقل الحول سائمة معلوفة كما هو مقتضى الاطلاق كلامهم [illegible] حول السخال زمان الارتضاع
لا يستلزم عدم اعتبارها السوم فيما قبل زمان استغنائها عن امهاتها لان هذا المقدار من عدم السوم
لا يوجب انتفاء كونها سائمة على مذهب الشافعي قول [illegible] سقوط الزكوة بالعلف اليسير كما

نمى

يشبه عشر مولة ولو يوما الثالث قول ابن ادريس وهو سقوط الزكوة الى ان يبلغ العلف فيها القدر الذي
يخرج معه عن اسم السوم ولم يلحق بالعوامل كما هو الحق وفاقا للمحقق [illegible] والمنتهى بل نسب الى اكثر المتاخرين بل ربما وصف
بالشهرة ولكن يجب ان يعلم ان خلافهم هذا ليس خلافا في اعتبار السوم طول الحول وعدم اعتباره فيه لانهم متفقون
على شرطية السوم في تمام الحول بلا ريب في ان انتفاء الشرط ولو لحظة يوجب انتفاء المشروط وانما اختلفوا في
صدق السوم الذي هو شرط في تمام الحول فالشيخ ذهب الى كونها سائمة طول الحول اذا كان سومها اغلب [illegible]
القولين الاخيرين فان خلافهم نشأ من الخلاف في وضع لفظ السائمة بحسب [illegible] فيرجع الى [illegible] ان لفظ السائمة
كلفظ الرضيع فان الذي هو لفظ فيه وضعا هو كونه متغذيا باللبن من الثدي في مقابل المتغذي بسائر الاغذية وهذا
المعنى موجود فيه ما لم يتغذ بغير اللبن وان بقي زمانا بلا اغتذاء اذ يصدق عليه انه رضيع وانه [illegible] يخرج عنه اذا
تغذى بغير اللبن ولو يوما او ليلة دون مثل اللحظة ونحوه والسائمة وانما الملحوظ في معناها هو ان يكون
الحيوان يتغذى بالرعي والتغذي بغيرها ثم انه يوما او ازيد بلا اغتذاء بحيث لم يسم ولم يعلف انه يصدق عليه انه
على السوم كما انه لا يضره ان يعلف لحظة اتفاقا واما لو علف يوما او ازيد فلا يصدق عليه انه [illegible] بالرعي
ولعل الى هذا ينظر قول المشهور واشاعه [illegible] انه يتحقق معناها بكون سومها اكثر من علفها كما هو احد المذاهب
في المشتق من انه حقيقة اذا كان [illegible] فاذا كانت سومها اكثر من علفها كان من
قبيل السائمة حقيقة ولعل الى هذا ينظر كلام الشيخ ره [illegible] انه يتحقق معناها بكون بقاء الحيوان مستندا
الى السوم بان يكون سومها كافيا في بقاء حيوته وان كان يعلف في بعض الاوقات ايضا بحيث لو لم يعلف لم يمت
وكانت حيوته باقية بالسوم والى هذا ينظر كلام من قال ان العلف ثلثة ايام يقطع السوم لا اقل منه [illegible]
ان الحيوان اذا بقي بلا قوت نحو ثلثة ايام يموت عادة بخلاف ما لو بقي بلا قوت اقل منها فانه لا يموت عادة
وعليه فلا يضره في صدق السائمة تحقق العلف اقل من ثلثة ايام ولعل الاقوى من الاحتمالات هو الاول لانه
المتبادر عرفا من لفظ السائمة الا ان صيرورة العلف يوما واحدا سببا لعدم صدق السائمة عليها عند
[illegible] كثيرة كما هو حال جميع المفاهيم العرفية مثلا لو كان للانسان [illegible]
سائمة طول النهار ولكنه يعلفها في بعض الليالي وان لم يعلفها بالكلية [illegible]
لما يضره ذلك من الموارد المذكورة وقد صرح جمع منهم العلامة في المنتهى والتذكرة وصاحب [illegible]
بان السوم يوما واحدا غير مضر ونقل عن الشافعي [illegible] لفظ السائمة لفظ الفصيحة العربية [illegible]
استعمال الفصحة العربية على بعض الالفاظ العجمية غير مضر [illegible] العلف يوما واحدا الا
بعض يكون سائمة [illegible] اذا علف يوما واحدا فلا يصدق عليه انه سائم تمام الحول الا على التسامح العرفي
الذي ليس مبنى الحكم الشرعي عليه نعم لا يضر العلف لحظة وكان عدم اضراره اجماعي فتامل قوله ولو اختلف
من نفسها بما يعتد به بطل حولها لخروجها عن اسم السوم وكذا لو منع السائمة مانع كالثلج فعلفها المالك
او غيره بانه [illegible] اقول [illegible] انه لا فرق في كون الحيوان معلوفا بين ان يعتلف بنفسه كما لو كان

للمالك او لغيره نعم او علف عتاف منه بعض من غير ان يعلف احد وبين ان يعلفه انسان ولا بين ان
يكون من مال المالك او غيره ولا بين ان يعلفه المالك او غيره لصدق المعلوفة في جميع ذلك خلافا
للتذكرة والموجز وكشف الالتباس حيث قالوا بانه يلحق بالسائمة اذا علفها الغير بغير اذن المالك لا من مال
المالك ثم وعن البيان احتمال الوجه في ذلك لا يخلو من بعد اذ لا يؤثر على المالك شيء ونحوه ما في لو
علفها غير المالك من ماله بغير اذن المالك لوجوب الضمان عليه ح فلا يؤثر شيء على المالك والكل ضعيف
لان العبرة في صدق المشتق ببقاء الوصف وهو كونها اكلها بالسوم فاذا زال هذا الوصف خرجت عن
كونها سائمة ولا ريب في خروجها عن السوم بالعلف وان لم يكن من مال المالك امكان ولم يكن باذنه
ثم هيهنا كلام لا باس بذكره وهو ان الشهيد الثاني ره صرح في فوائد الشرائع على ما نقل عنه بان المعتبر في العلف
ما كان من مال المالك ولعل نظره الى ان مادة السوم مجملة اذ لا يعلم ان المراد منه الرعي او المراد منه عدم كون
العلف من مال المالك وعليه فلا يضر الاعتلاف من ملك غير المالك لمجمل المالك المراد المعلوفة مجملا اذ لا يعلم ان المراد
منها مطلق الحيوان المعتلف او خصوص المعتلف من مال المالك ولو صح ما ذكره لصح ما ذكره هو وغيره من
الفرق بين ما لو اشترى مرعى مشتملا على الكلاء ليرعى فيها ماشيته وما لو استاجرها فيكون معلوفة في
الاول دون الثاني اذ الكلاء في الاول ملك له لم يبذل بازائه ثمنا لان ثمن قطعة من الارض فيكون من المعلوفة
وهو قادح في صدق السوم بخلاف الثاني فان العلف فيه ليس ملكا له لانه لم يملكه بالاجارة وانما بذل الثمن
بازاء الرعي وهو المنفعة التي تعود الى المستاجر الذي ملكه بالاجارة هو الانتفاع بالرعي لا نفس العلف فلا يكون معلوفة
وانما الاشكال في تحقق المبنى لان جماعة كالمحقق الاردبيلي وغيره انكروه وصرحوا بانه لا يعتبر في مفهوم السوم كون
من غير ملك المالك وصرح بعضهم بعدم الفرق بين المسئلتين في الحكم بالسوم فيهما معا وقال المحقق المذكور انا عندي في الفرق
الفرق بين المسئلتين فان الرعي في الارض التي اشتراها للرعي بمنزلة التعليف في نظر العرف بخلاف ما لو استاجرها
لم فانه لا يعد تعليفا وليس في ذلك من جهة ملكية الكلاء وعدمها ولذا تريهم يحكمون بالسوم فيما لو كان المالك
جبل واسع يكون ملكا له مع الكلاء وبطلانه فما ذكره الجماعة من الكلام باعتبار عدم الملك في نفي السوم مع علمه بذلك
ادعى بعضهم الفرق بينهما واقول لا نفهم وجه الفرق بين الصورتين ثم ان الاشكال في صدق السوم لو صانع المالك
الظالم على رعيها في الكلاء المباح او غيره وذلك بصدق السوم لغة وعرفا وعن الشهيد في فوائد القواعد الشرعي رجح
في موضع الجواز ان كان مما ينبته الناس فعلف كالزرع وان كان غيره فعدمه فيه تردد نظرا الى الاسم والمعنى
انتهى والظاهر انه لا اشكال في صدق السوم بعنوان [illegible] نعم لو كان مما ينبت للرعي فهو تعليف كما ذكره وايضا لا اشكال
في عدم السوم اذا رعيت من نبات الدار والبستان وان احتمل كاشف الغطاء خروجها من سعيها وذلك لعدم مساعدة
العرف وبالجملة هذه المسئلة في غاية الاشكال والاشتباه كثير من مصاديقها عرفا فانه بما يحكمون بالسوم بما يعرف في
بعض الموارد ولا يسلم مورد المسامحة من غيرها واجراء الاصل في جميع الموارد المشتبهة والحكم بعدم الزكوة فيها في
غاية الاشكال لانه يوجب ما تقرر في الواقع قطعا اجمالا فيجب كمال بذل الجهد في تشخيصها كما هو مقرر في الاصول

في الثاني وان كان من ملكه لان هذا
الملك كالجبل المملوك ونحوه [illegible]
في صدق السوم ٣

قوله الشرط الثالث الحول وهو معتبر في الحيوان والنقدين مما تجب فيه وفي مال التجارة والخيل مما تستحب
فيه وحده ان يمضي احد عشر شهرا ثم يهل الثاني عشر فعند هلاله تجب اقول لا خلاف في اعتبار الحول في الانواع
المذكورة نصا وفتوى كما انه لا خلاف في تحقق الحول المعتبر فيها بمجرد رؤية هلال الثاني عشر فلا يعتبر في تحققه
اكمال الشهر الثاني عشر والحول وان كان عبارة عن اثني عشر شهرا كاملا الا انه قد يطلق مسامحة في
السنة اهل العرف على رؤية اثني عشر هلالا لانهم اذا راوا ان الهلال قد هل في مدة من الزمان اثني عشر مرة
يطلقون على مجموع تلك المدة اسم الحول مسامحة وان لم يكمل الثاني عشر بسبعة فناط في هذا الاطلاق
انما هو رؤية الهلال لا تمام الشهر كل لفظ الحول عندهم فلا شهر اطلاقان وكذا الحول فيما اطلق في الاخبار
وكلمات العلماء لفظ الحول على مضي احد عشر شهرا انه مبني على المسامحة وليس من قبيل الحقيقة الشرعية
كما توهم ونظير ما ذكرناه من اعتبار رؤية الهلال اثني عشر مرة في الاطلاق المذكور جريه في العمر
ايضا مع مغايرة شهر كل قمر لشهر القمر الاخر وكذا السنة والمحاق وغيرهما من مراتب اختلاف القمر
الظاهر انه لا اشكال فيه وان كان ربما يظهر من بعضهم القول بخلافه حيث قال ان المعتبر في الحول مرور
احد عشر شهرا من غير اعتبار الايام فمتى اجتمع النصاب وحصل في اثناء الشهر فان كان في ايامه بقية
عدّ ذلك شهرا اولا من غير اعتبار الايام ولا ملاحظتها في النقصان والتمام والظاهر انه كلام عند الاصحاب
وانه لم اقف كلام منهم في هذا الباب لانه لم يتعرض احد منهم للقول بالتلفيق من الشهر الاخير انتهى وربما
ادعى ان ذلك هو المستفاد من الروايات التي ستقلها فيما بعد فعلى ما ذكرناه لا يبقى للتلفيق بعد ما ذكر
وكيف كان فقد ذكر بعضهم انه لا ريب في تعلق الوجوب برؤية الهلال من الشهر الثاني عشر وانما
الكلام في ان الوجوب المتعلق بها هل هو وجوب مستقر او وجوب متزلزل وحينئذ يقول التوضيح الحال
ان المراد بالاول الظاهر واما الثاني فيحتمل معنيين الاول ان يراد منه الوجوب الظاهري المراعى الى
مضي الشهر الثاني عشر فان مضى مع اجتماع الشرائط فهو يكشف عن تحقق الوجوب من ابتداء الشهر
وان مضى وقد حصل في اثنائه خلل في بعض الشرائط فهو يكشف عن عدم تحقق الوجوب من اول الامر
ولهذا انتهاء الشارع عن التصرف في المال بعد رؤية هلال الثاني عشر الى ان يظهر الحال فيما لو اعطى من
اداء الزكوة الى الفقير احتسب بها الى ان مضى الشهر مع جمعا الشرائط ولو انه يسترجع ما اداه من الزكوة
من الفقير ان اختل بعض الشروط في اثنائه واما المعنى الثاني فسياتي ذكره انشاء الله فيما يناسب من المحل
وينبغي ان نقدم اولا ذكر الخبر الذي هو دليل وجوب الزكوة في زمان رؤية الهلال الثاني عشر وهو
ما رواه في الكافي بسند معتبر عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع رجل كان عنده مائتا درهم غير درهم احد عشر شهرا
ثم اصاب درهما بعد ذلك في الشهر الثاني عشر فكملت عنده مائتا درهم اعليه زكوتها قال لا حتى يحول
عليها الحول وهي مائتا درهم فان كانت مائة وخمسين درهما فاصاب خمسين بعد ان يمضي شهر فلا زكوة عليه
حتى يحول على المائتين الحول قلت له فان كانت عنده مائتا درهم غير درهم فمضى عليها ايام قبل ان ينقضي الشهر

ثم اصاب بها مالا فاتى على المال مع الدرهم حول عليه زكوة فقال ع نعم وان لم يمض عليها جميعا الحول
فلا شيء عليه فيها قال لزرارة ومحمد بن مسلم قال الصادق ع ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول فانه
يزكيه قلت فان وهبه قبل حله بشهر او بيوم قال ليس عليه شيء ابدا قال وقال لزرارة عنه ع انما هو
بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوما في اقامته ثم خرج في اخر النهار في سفر فاراد بسفره ذلك
ابطال الكفارة التي وجبت عليه وقال ع انه حين رأى هلال الثاني عشر وجبت عليه الزكوة ولكنه
لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء بمنزلة من خرج ثم افطر انما لا يمنع ما حال عليه الحول فاما
ما لم يحل فله منعه ولا يحل له منع مال غيره فيما قد حل عليه قال زرارة قلت له رجل كانت له مائتا درهم فوهبها
لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا بها من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر قال ع اذا دخل الثاني عشر فقد
حال عليها الحول ووجبت عليه فيها الزكوة قلت فان احدث فيها قبل الحول قال ع جاز ذلك له
انه قد نقلت من الزكوة قال ع ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكوتها فقلت له انه يقدر عليها فقال ع وما
علمه انه يقدر عليها وقد خرجت من ملكه قلت فانه دفعها اليه على شرط فقال ع انه اذا سماها هبة جازت
الهبة وسقط الشرط وضمن الزكوة قلت وكيف يسقط الشرط وتمضي الهبة وتضمن الزكوة فقال ع هذا
شرط فاسد والهبة المضمونة ماضية والزكوة لازمة له عقوبة ثم قال ع انما ذلك له اذا اشترى بها دارا
او ارضا او متاعا قال زرارة قلت له ان اباك قال لي من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها فقال
صدق ابي عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه ثم قال ع ارأيت لو ان رجلا اغمي عليه يوما ثم
مات فذهبت صلوته اكان عليه وقد مات ان يؤديها قلت لا الا ان يكون افاق من يومه ثم
قال ع لو ان رجلا مرض في شهر رمضان ثم مات فيه اكان يصام عنه قلت لا قال ع فكذلك الرجل لا يؤدي
من ماله الا ما حال عليه الحول قوله ع في قوله انما هذا بمنزلة من افطر الخ بظاهره غير مستقيم لم يستقم
ما يصلح ان يكون مشارا اليه باسم الاشارة لان ما سبق عليه في زمان الاولى قوله ع ايما رجل كان له مال الخ
وعدم ارتباط هذه به لعدم المناسبة بينهما والثانية قوله ع بعد قول زرارة فان وهبه قبل حله
بشهر او بيوم ليس عليه شيء ابدا وهو ايضا غير صالح لان يكون مشارا اليه باسم الاشارة لان السائل انما
سأل عن الهبة قبل الحول ولذا اجابه بقوله ليس عليه شيء ابدا ومن المعلوم انه ليس نظير لمن افطر واراد
بسفره ابطال الكفارة بل هو نقيضها ونظيره ما ذكره بقوله اخيرا بمنزلة من خرج ثم افطر ومن هنا التجأ
جمع من مهرة المحدثين كالمحقق الشيخ حسن ره في منتقى الجمان وصاحب الوافي ره وصاحب [illegible] ره بان الفقرة
الاولى سقطا وهو لفظ ثم وهبه والتقدير ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول ثم وهبه فانه يزكيه
وح فيستقيم الاشارة اليها باسم الاشارة في قوله ع انما هذا بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوما في
اقامته ثم خرج في اخر النهار في سفر فاراد بسفره ابطال الكفارة التي وجبت عليه والانصاف ان [illegible]
يشهد بالسقط المذكور ولا يقال انه يلزم ح ان يكون الفقرة الثانية سؤالا وجوابا فاصلة بين اسم الاشارة

وما اشير به اليه وهو خارج عن قانون نظم الكلام لانا نقول اولا انه يحتمل ان زرارة قد روى قوله ع انما
هذا بمنزلة الخ بعد الفقرة الاولى بلا فصل ثم وقع الفصل من الرواة او منه ع حاكيا عنها بلا فصل ووقع الفصل
من زرارة فان الرواية كما سمعت نقلت مجزية فلا يبعد منها ذلك وثانيا انه يمكن ان يلتزم بان هذا
الفصل غير مضر بسياق الحديث نظرا الى ان الفقرة الثانية جوابا وسؤالا متفرعة على الفقرة الاولى
فيكون توجيه الكلام ان الراوي تخيل ان الهبة قبل الحادي عشر كانها مساوية في الحكم للهبة بعد مضيها
اذا وقعت قبله بقليل فسأل عن ذلك فاجاب بانه ليس كذلك بل الضمان للزكوة ح في المنظور اليه ما ذكره
في الفقرة الاولى فهي المشار اليها باسم الاشارة من ان في الكلام التفاتة شهادة على تقوية كلامه ثم
وهبه وهو قول زرارة قلت له فان وهبه قبل حله بشهر فان هذا السؤال يدل على ان الامام ع فرض
قبل الهبة بعد دخول الثاني عشر فانه الذي صار منشأ لسؤال زرارة وفي كلامه ايضا دلالة عليه
قوله لكنه لو كان وهبها الخ قوله لمن افطر فانه يدل على انه سابقة فرض الهبة بعد الحول وهو المشار اليه
باسم الاشارة فان جميع ما ذكرنا مما يستفاد منه ان لفظ ثم وهبه ساقط وكيف كان فلنرجع الى ما نحن
بصدده يتعلق بالمقام وبعضها غير متعلق به فنقول حكم من افطر في شهر رمضان عمدا ثم سافر قبل الزوال او
عرض له مانع اخر مما يوجب الافطار فقد اختلفوا فيه على اقوال الاول ما اختاره الشيخ وقد ادعيا
عليه الاجماع وتبعه كثير منهم في الحكم وهو عدم سقوط الكفارة عنه بشيء مما يوجب الافطار الثاني ما نقل
في [illegible] وغيره وهو سقوط الكفارة مطلقا الثالث التفصيل وهو انه ان كان عروض ذلك بفعل المفطر
اختيارا اسقاطا للكفارة عن نفسه كما لو سافر لاجل الاسقاط فلا يسقط وما لم يكن المسقط اختياريا
كالحبوب ونحوه او كان ولكن لم يوجد الاسقاط فيسقط وتحقيق المقام كما نقل عن العلامة وغيره
المحققين وغيرهما ان هذه المسئلة متوقفة على مسئلة اصولية وهي ان امر الامر بشيء مع علمه بانتفاء
شرطه هل هو جائز ام لا فعلى الثاني لا يجب الكفارة وعلى الاول يجب وجمهور العدلية على عدم الجواز
والقول بالجواز منقول عن الشيخ والاشاعرة ولكن الظاهر عدم الخلاف بين العدلية في عدم جواز
طلب ايجاد نفس الفعل في الخارج بعد العلم بانتفاء شرطه لانه طلب بشيء وهو مستحيل على الحكيم وما
يرى من توهم الطلب ظاهرا الى بعض المكلفين قبل فقدان شرطه في الخارج مع ان الحكيم عالم بانه
يصير مضيقا للعمل لفقد البعض الشرائط فهو ليس من هنا القبيل وهو في توجيهه وجوه اوضحها ان هذا
التكليف ابتلائي وليس المراد منه ايجاد الفعل في الخارج بل المراد منه التوطين بايجاده نظير
تكليف ابرهيم بذبح ابنه اسمعيل ع فانه لما اراد مقدمات الفعل واستعمل اللفظ الذي معناه طلب
الفعل في طلب مقدماته مجازا فاراد من العموم مقدماته والفرق بين الوجهين بعد عدم اشتراكهما في عدم
مطلوبية نفس الفعل انه استعمل اللفظ مجازا في طلب المقدمات على الثاني بخلاف الاول وثانيا انهما ما
لخارج بعض منشأ بخسارة بعدية الواجب الفعل لعدم وجوبها التكليف الابتلائي في الاحكام الكلية لعدم [illegible]

فيها وان ورد فيها القضاء بالتخصيص كتكليف ابرهيم بما عرفت ورد الوجه الثاني بعيد دخول يوم دليل
عدم القرينة على التجوز بيان التكليف غير متوجه للمثل بهذا الشخص في الواقع وبعبارة ما افاده انه يخل
فعلا قول الامر من جهة دخول الشرائط بفقد الموانع توجه الامر اليه في الحقيقة لم يتوجه اليه التكليف حتى يقال
انه من قبيل التكليف الابتلائي او من قبيل استعمال الطلب في غير الطلب لمقدماته فيقتضي القاعدة المذكورة المسلمة
مع اهله به سقوط الكفارة فيما نحن فيه من غير فرق بين كون المسقط اختياريا او اضطراريا او بين كونه لاجل
الاسقاط او بغيره ولهذا نقل عن بعض الاستدلال بان هذا اليوم غير واجب صومه عليه في علم الله وقد
انكشف لنا بتجدد العذر فلا يجب فيه الكفارة لو انكشف انه من شوال بالبينة انتهى فاذا لم يجب الصوم
فلا مقتضي للكفارة لا بنا وضع الافطار واذ الصوم فلا افطار فلا كفارة ولهذا اجمعوا على عدم الكفارة
لو انكشف بعد تناول المفطر كون اليوم من شوال الا ان الفقرة المذكورة من الرواية وهو قوله انما
هذا بمنزلته لزاه يدل على ان السفر لاجل اسقاط الكفارة لا يسقطها بل هي لازمة عقوبة ولعل هذا لاجل
صحة الصوم لما عرفت من انه غير معقول بل وجهه ما اشار اليه … حيث قال في مقام الاستدلال على
لزوم الكفارة بانه لهتك حرمة الصوم وان كان في سند الرجال تامل حيث ان الهتك حكمه الموجب للرواية
لانه دليل وبالجملة ان هذه الرواية تدل على لزوم الكفارة على من افطر للفرار عن الكفارة ولا ينافي
هذا ما ذكرناه من عدم وجوب الصوم عليه واقعا اذ الكفارة لا يلزم ان يكون لابطال الصوم ولعل وجهها العقوبة
او امر اخر لا نعلمه ومن هنا يظهر فساد ما احتج به الشيخ لوجوب الكفارة بعد الاجماع فقال انه افسد صوما واجبا
في رمضان بفعل المفطر فيستقر الكفارة كما لو لم يطرء العذر وتوضيح الفساد انا نمنع وجوب الصوم في
نفس الامر ودعوى ان الوجوب الظاهري كاف في تعلق الكفارة مما لا دليل عليه ولا حاجة الى الادعاء
بعد ثبت عندنا ما لا قرب ما ذكره العلامة من التفصيل واشتماله الحديث المذكور صحة للشيخ رحمه الله وجماعة
اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد يتوهم ان النظير الذي ذكر في هذه الفقرة اعني انما هذا … لا ينطبق على وجوب
الزكوة متزلزلا عند هلال الثاني عشر بل بعد التامل في النظير يعلم ان المراد من الجزء الواقعة بعد الذي في الفقرة
عشر الذي قلنا انه يسقط من الخبر هو الواقعة نقل الكلام الى الثاني عشر او سقوط لفظ ثم لا يعلم الامر الخ
النظير الذي لا ينطبق الا على الوجوب المتزلزل وبيانه انك قد عرفت مما ذكرنا ان وجوب الصوم عند الافطار
كان مشروطا بعدم طرو المسقط مطلقا اختياريا كان او لا وكان مقتضى القاعدة ان يكون وجوب الكفارة
ايضا كذلك لولا حكم الامام بوجوب الكفارة في صورة تحصيل المسقط لاسقاطها فخرجت هذه الصورة عن القاعدة
بالنص بوجوب الكفارة بالنسبة الى طرو المسقط الاضطراري مشروط بعدم حدوث اضطراره واجل
من المسقطات الاضطرارية كشف ذلك عن عدم وجوبها من اول الامر بخلاف ما اذا تحصل المختار المسقط
لاسقاطها فان وجوب الكفارة بالنسبة اليه وجوب مستقر من حين الافطار لا يسقط بايجاد المسقط اختيارا
لاسقاطها للنص فعلى هذا الوجوب عند لاجل الكفارة نظير شيء من المسقطات الاضطرارية لاجل العتق

يعني ابتداء قوله انما عرفت واركب … بل ربما يأتي بعيد شيء من قوله كيف كان فلنرجع الى البيان الاستدلال الفرضي بالرواية آه

بخلافه

بخلاف الواجب عتق فانه لاسقاط الكفارة وابطال العتق فانه لا يبطل العتق ح ومن المعلوم ان حكم
ما نحن فيه بناء على الوجوب المتزلزل لا ينطبق عليه ح مع معروف فانه اذا دخل الشهر الثاني عشر وجبت
الزكوة عليه ظاهرا ولكن وجوبها واقعا مشروط بعدم طرو ما يسقط معه الزكوة الى اخر الثاني عشر فيجب
لو اختل شرط من شروط وجوبها في اثنائه كشف ذلك عن عدم وجوبها من اول الامر وكان مقتضى القاعدة فيه
ايضا عدم الفرق بين طرو المسقط الاختياري لاجل اسقاط الزكوة او الاضطراري ولكن خرجت الاولى
عن القاعدة بالنص فظهر انطباق المشبه على المشبه به في جميع الخواص واللوازم التي هي مناط التشبيه
فوقوع مسقطات الزكوة اضطرارا للمكلف بغير اختياره بمنزلة طرو مسقطات الصوم اضطرارا كالحيض
واختيار المكلف لاسقاط الزكوة كاختيار السفر هنا لاجل اسقاط الكفارة وكل من هذين الاخيرين خارج
عن القاعدة كانطباق الاولين فظهر انطباق التشبيه على الوجوب المتزلزل ويحتمل المشبه له احدهما الوجوب
الظاهري وهو كما بيناه عبارة عن وجوب الزكوة ظاهرا لوجوب دفعها الى الفقير فاذا تم الثاني عشر
مستجمعا لجميع الشرائط فاعلمنا بها ليس الواقع ظهر استقرار الوجوب وان فقد في اثنائه بعض الشرائط
كشف عن عدم وجوبها من اول الامر فله استرداده من الفقير وثانيهما وهو ما عرفت سابقا التنبيه عليه وهو
ان يقال ان الزكوة واجبة واقعا بالوجوب المتزلزل بمعنى ان الشارع حكم بوجوبها واقعا عند هلال
الثاني عشر فان تم واجدا للشرائط وفاقدا للموانع استقر وجوبه وان اختل بعض الشروط في اثنائه حكم
الشارع بترتيب اثار عدم الوجوب من اول الامر وليس المراد من وجوبها واقعا وجوبها ثبوتها ولا
المراد وجوب ترتيب اثار الوجوب بمعنى انه يتصرف في العين بما ينافي وجوبها فتجري عليه ابدا فهذا هو
هذا الوجوب نظير الوجوب المتعلق بالاصيل في المعاملة التي احد طرفيها فضولي لانه لا يجوز للاصيل ان يتصرف
في العين على وجه ينافي المعاملة اي يجب عليه ترتيب اثار المعاملة وجوبا واقعيا متزلزلا فان امضاها المالك
والا فله ان يرتب اثار عدم المعاملة من اول الامر فالمراد بعلم الامر علمه عليه لا تلف العين واقعا وان لم يجيها
المالك فله ترتيب اثار عدم المعاملة من حين العقد … بناء على جوزنا اتلاف العين واقعا ونظيره … الخ
فيه فانه يحرم عليه بعد هلال الثاني عشر اتلاف العين ولكن لا يجب عليه دفع الزكوة ولهذا لما عدم الوجوب
فالعدم معلوم بعدم استكمال الشرائط واما جواز الدفع فلظاهر الخبر فتامل فان قلت كيف يجوز له الدفع بعنوان
الزكوة مع انه لا يعلم وجوبها ويحتمل اختلال الشرط بعد ذلك قلت يشهد به النظير بالفضولي ايضا فانه ليس
للاصيل ان يدفع العين المبيعة الى المالك بعنوان كونه ملكا له الا قبل الاجازة فكذلك هذا الدفع نظير
اداء الفطرة بنية التقديم قبل هلال شوال وتقديم غسل الجمعة على يوم الجمعة والاستخارة بالتقديم
وكونه من اجزاء الواجب كافراد الواجب الموسع والمخير الذي احد افراده افضل الا قصر فيه بعيد لانه لا دليل
فان قلت ظاهر الخبر وجوب الزكوة بهلال الثاني عشر وبعد وجوبها يكون فوريا لان حق الفقراء يتعلق بالمال
فوجوبها دائر فورا قلت لم يستفد من الخبر هذا القدر من الوجوب فتامل وبالجملة هذا التجوز في الوجوب نوع

هنا
وانه يريد بالوجوب المستقر … … بان الوجوب المتزلزل

من الوجوب المتزلزل ان ساعده الدليل فيمكن حمل كلام القائل بالوجوب المتزلزل عليه وان لم يكن عليه دليل عندنا
بل في كلام الشهيد الثانية قرينة على ارادة هذا النحو من الوجوب المتزلزل حيث انه جعل الثمرة بين القولين بالوجوب المستقر الشهيد ره
والمتزلزل وجوب الدفع فورا وعدمه كما ترى ولا يخفى انه لا فرق في فورية الدفع بين المستقر والمتزلزل بالمعنى الاول
اذ لو كان المستقر الواقعي يوجب الاداء فورا فكذلك الظاهري اذ لا فرق بينهما من هذه الجهة فحكم الشهيد
الثانية بالوجوب الفوري بناء على الاستقرار وبعدمه فورا بناء على التزلزل انما يتم اذا قيل بالتزلزل
بالمعنى الثاني لانه الذي يجوز فيه تاخير الدفع كما عرفت فلا بد من ان يكون مراده منه ذلك كما لا يخفى الا انه
مخالف لظاهر الرواية فان ظاهر التنظير فيها انه يكون الوجوب ظاهريا لا واقعيا كما ان الامر بالنسبة الى
وجوب الكفارة كذلك ثم انه يستفاد من هذه الفقرة حكم مهم للابل يسافر وان كان خارجا عما نحن فيه فنقول
ان اصحابنا اختلفوا في حكم من سافر بعد الزوال الى اقوال فقال ابن بابويه في رسالته اذا خرجت في سفر
وعليك بقية يوم فافطر ونقل عن ابن الجنيد نحو ... وابن ابي عقيل والمشهور انه يجب عليه الامساك وان اختلفوا في
احتسابه [illegible] ان يكون مخيرا بين الاتمام والافطار
وهذا الخبر يصلح ان يكون حجة لابن بابويه واتباعه لان السفر بعد الزوال لا بد ان يكون مسقطا للصوم فيكون
سقطا للكفارة بزعم من اوجده فرارا فان الامام حكم بان ما يجاوزه الفرار عن الكفارة لا يسقطها
فتامل ولعلنا نتكلم فيه انشاء الله تعالى ثم ويمكن لابن بابويه ان يحتج للمختار بعموم ما دل على وجوب الافطار في السفر
وبما رواه عبد الاعلى مولى آل سام في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل ان تغيب
الشمس بقليل ومن هذه الروايات يستلزم ذلك في طريقها ضعف كما قيل فكان الاولى له الاحتجاج بهذا
الخبر قوله انه اذا اسماها هبة جازت الهبة وسقط الشرط وضمن الزكاة لا يخفى ما فيه من الاشكال و
لكن يشابه بخيار انه يرد هذا الكلام الهبة قبل الثاني عشر للفرار من الزكاة ومن المعلوم ان شمل قال ره
هذا الشخص الزكاة عليه كما يدل عليه قوله ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكاتها ويحتمل ان يكون
كلمة ما فيها نافية وموصولة والتعدية فيه بمعنى واحد وعلى هذا فلا بد ان يكون المراد من ضمان
الزكاة انه تارك الزكاة لا وجوب دفعها فانه مشروط بدخول هلال الثاني عشر والمفروض عدمه فتامل و
في هذه الفقرة دلالة على ان الشرط الفاسد ليس بمفسد وقد ذكر في منتقى الجمان معنى اخر لهذه الفقرة
بعيدا عن هذه الرواية وان استحسن في الذخيرة تركنا ذكره مخافة التطويل كما تركنا ما احتمل فيه
فلاحظ ثم لا يخفى انه ذهب جمع من الاصحاب الى ان الوجوب يستقر بدخول هلال الثاني عشر وفي الذخيرة
والكفاية نسبته الى ظاهر الاصحاب وهو المنقول عن الايضاح والعباس في الموجز والصيمري في كشف
الالتباس وهو صريح في كنز الفوائد والمستفاد من قبل ... حيث قال الاول الحول وهو
احد عشر شهرا كاملا ولو اختل احد الشروط في اثنائه سقطت انتهى وهو كما ترى ظاهر فيما ذكرنا
اختلال الشرط الموجب لسقوط الزكاة بما اذا كان في اثناء احد عشر وظاهره عدم السقوط بالاختلال

بعده

بعده وهذا الاخير الاعلى القول بكون الوجوب مستقرا بعد احد عشر اذ على القول بالتزلزل يكون اختلال الشروط
قبل اتمام الثاني عشر موجبا لسقوط الزكاة فظهر مما حققنا ان الوجوب المستقر ابن علي على ما ظهر من سائر العبارات
ومن الشهيد وغيرهما القول بالوجوب المتزلزل ثم ذكروا ان لازم القول بالوجوب المستقر احتساب الشهر
الثاني عشر من الحول الثاني قال الاردبيلي ره يمكن احتسابه من الاول وان حصل الاستقرار بهلاله
حمل ذلك الجمع بين الحول الاول وما دل على ان الزكاة تجب في كل سنة مرة واستجوده بعض المتاخرين
وادعى عدم اباء كلماتهم من الحمل عليه وما فيه تعسف فالمختار فنرى بانه لعل المراد من شرطية الحول كون
الزمان بمجرده شرطا للزكاة لانه لا يحصل لنا المراد من شرطية الحول كون الزمان بمجرده شرطا للزكاة لانه
لا يحصل لنا المراد من شرطيته كونه ظرفا للشرائط واعتبار عدم اختلال الشرائط في اثنائه وهذا هو
المراد من شرطيته في النصوص والفتاوى وقد صرح القائل بالوجوب المستقر بانه لا يشترط في وجوب الزكاة بقاء
الشروط بعد هلال الثاني عشر وعلى هذا فلا وجه لكون الثاني عشر جزءا من الحول بعد ما لم يكن اختلال الشروط
فيه غير مسقط للزكاة فاذا انتسب هو من الاول فلا بد من دخوله في الثاني لكونه موردا لجميع الادلة
الدالة على وجوب الزكاة بعد الحول فاذا انا مضى عشرة اشهر بعد هذا الشهر الثاني عشر فيجمع الادلة
على وجوب الزكاة على المالك ولذا نقل عن الفخر الجزم بدخوله في الثاني فبناء على الوجوب المستقر يجيء الكلام
فيه انشاء الله وعلى ما ذكرنا فكل من صرح بكونه من الاول فهو قائل بالوجوب المتزلزل لكن من صرح بكونه مستقرا انه
قائل بكونه من الثاني فمن استشكل في كونه جزءا من الاول او الثاني فقد استشكل في كون الوجوب مستقرا او
متزلزلا لما عرفت ومن هنا يعلم ان من جزم بالوجوب بهلال الثاني عشر ثم استشكل في كون الثاني عشر
من الثاني عشر من الثاني او الاول فمراده بالوجوب مطلق الوجوب في الجملة المردد بين كونه مستقرا او
متزلزلا الاترى ان العلامة في التذكرة ادعى الاجماع على الوجوب بمجرد دخول الثاني عشر ومع ذلك فقد
استشكل كون الثاني عشر من الاول او الثاني وبقي وجه فقال يقتضي كون الحول هو اثني عشر هلالا
هو الاول ومراده ان الحول حقيقة في اثني عشر شهرا ومقتضاه كون الثاني عشر من الحول الاول وان
مقتضى قوله لان الحول الحقيقي هو الثاني وكذا عن غيره ويؤيده المنقول عنه وعن جامع ابن سعيد وغيرهما
ان الحول اسم لاثني عشر هلالا او لا يسبقه على الاقل من ذلك فمبنى القول بالوجوب المستقر اعتقاد ان يكون ما
ذكره من ان الحول الحقيقي لو جاز بدخول الثاني عشر فما ذكر ففيه ان الحول حقيقة في الشرع
احد عشر شهرا اما الحاصل ان ظاهر من قال بالوجوب المتزلزل كالفقيه وبعض المحققين وجامع المقاصد
هو اختيار كون الثاني عشر من الحول الاول وبان تمام الكلام وكيف كان فالمتوقع لبيان استدلال الفقيه
بالرواية فقوله في شرح قول المصنف ره وحده ان يمضي احد عشر شهرا ثم يهل الثاني عشر
فعند هلاله تجب ولو لم يكمل ايام الحول لنقل الاجماع عليه من المعتبر والتذكرة ما لفظه والاصل فيه
ما رواه الكليني ره عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة عن ابي جعفر ع

فعلى هذا لا يرد عليها
فان قلت لمن ملكت له ما دون نصابها بعض الحول ثم زاد او ولد او اهلك فرارا من الزكوة
شهر فما الذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليها الحول ووجب عليه فيها الزكوة انتهى فقد اخذ صورة
هذا الخبر وهو يثبت المصنف الادلة الدالة على وجوب الزكوة فورا بحلول الحول المساوية لقولنا كما
حال الحول فقد وجبت الزكوة وح فيكون الخبر المشار اليه حاكما على الاخبار الدالة على وجوب الزكوة
بحلول الحول لانه يفسرها الانه ليس مدلولها اللفظي على ان المراد من الحول الواقع فيها هو احد عشر شهرا كاملا
وح فيكون وجوب الزكوة المستفاد من هذا الخبر من تلك الادلة واحدا وح فان رجعنا ان مفادهما جميعا
الوجوب المستقر كما هو ظاهرها يثبت المطلوب وهو استقرار الوجوب بعد دخول الثاني عشر وان قلنا
والمستفاد
ان مفادها الوجوب المتزلزل فلا يستقيم ما يدل على الوجوب المستقر بعد تمام الثاني عشر فان انما كان مستفادا
من الادلة الدالة على انه بحلول الحول يجب الزكوة وبعد حملها على الوجوب المتزلزل بذلك الخبر فلا يبقى
ما يدل على الوجوب المستقر بعد تمام الثاني عشر والحاصل بعد حكومة ذلك الخبر على تلك الاخبار لابد من الحكم
باستقرار الوجوب بعد هلال الثاني عشر وبالجملة بعد حكومته فلا مجال للحكم بالوجوب المتزلزل بحيث لا يبقى
ح دليل يستفاد منه الوجوب المستقر بعد تمام الثاني عشر ثم ان المستدلين بهذا الخبر المشهور اختلفوا فقال بعضهم
انه اذا جعل الخبر على تلك الاخبار الدالة على وجوب الزكوة بحولان الحول يلزم الحكم بان الحول نقل شرعا عن
حاكما
معناه اللغوي الذي هو اثنى عشر شهرا كاملا الى احد عشر شهرا فيكون الحول حقيقة شرعية والى ذلك
ينظر كلام المحقق الثاني فانه قد صرح بان الثاني عشر من الحول الاول لاصالة عدم النقل فانه ينظر به
انه لو قيل بكونه من الحول الثاني لزم النقل عن معناه اللغوي الى معنى اخر شرعا وهو احد عشر شهرا وقد حكى
ذلك التعليل عن الشهيد ايضا وقد صرح في ذلك وعن الايضاح انه جعل هذا الوجه تعليلا لاصطلاح
والده وقال بعضهم انه لو جعل الخبر المذكور حاكما على اخبار الزكوة لزم استعمال الحول في احد عشر شهرا مجازا
وقال بعضهم انه لا تجوز ولا نقل في لفظ الحول لانه لم يستعمل الا في احد عشر شهرا وانما التجوز في حولان
الحول لان الحول الذي اضيف اليه لفظ الحولان انما استعمل في تمام اثنى عشر شهرا كما هو معناه الحقيقي و
لكن حولانه كما انه يتحقق بحولان جميع اجزائه كذلك يتحقق بحولان بعض اجزائه ولو مجازا الا انه هذا مجاز
في نسبة الحولان الى الحول لا مجاز في شيء من المضاف والمضاف اليه كما لا يخفى ويمكن ان يقال انه لا تجوز
في لفظ الحولان ولا في نسبة الحولان الى الحول بل الجميع باق على المعنى الحقيقي وبيانه ان الحولان في
كل شيء انما يتحقق بتحقق الجزء الاخير مما اضيف هو اليه كالحول في قولنا حولان الحول مثلا وذلك
الجزء الاخير قد يكون جزء اخيرا حقيقة وقد يكون جزء اخيرا ادعاء فان الجزء الاخير من اليوم الذي ليس
بعده جزء من اليوم كما انه جزء اخير كذلك الساعة الاخيرة من اليوم ايضا جزء اخير منه الا ان الاول حقيقي
والثاني اضافي يطلق عليه اسم الاخير بمناسبة المساعة ونحوه لفظ الحول فان الجزء الاخير منه اعني الزمان
الاخير الذي بعده زمان من ذلك الحول جزء اخير منه حقيقة بخلاف اليوم الاخير منه او الشهر الاخير اذ عرفت

ذلك

ذلك نقول انه لا ريب في تحقق حولان الحول حقيقة بعد تحقق الجزء الاخير منه سواء كان جزء اخيرا حقيقة
ام ادعاء فاذا ادعينا ان الشهر الاخير جزء اخير للحول فاذا تحقق جزء من الشهر الاخير لزم تحقق مجموع
الجزء الاخير وبذلك يكون نسبة الحولان الى الحول حقيقة لا مسامحة وانما المسامحة في دعوى كون الشهر جزء اخيرا
وفي دعوى ان الجزء الاخير يتحقق فبمقتضى الدعويين لا يكون هنا تجوز لا في لفظ الحول ولا في لفظ الحولان
ولا في نسبة الحولان وهذا نظير مذهب السكاكي في الاستعارة حيث انه ذهب الى كونها حقيقة نظرا الى دعوى
الحول
كون الشجاع فردا حقيقيا للاسد وبعد تلك الدعوى يكون استعمال الاسد فيه حقيقة فان قلت ما الدليل على كون
هاتين الدعويين صحيحتين ولو سامحنا قلت لا ريب في مساعدة العرف على ما ذكرنا فانه اذا
دخل الشهر الثاني عشر تريهم يقولون مسامحة انه حال الحول ثم ان الجزء الاخير منه تحقق فان قلت
لا ريب في ان الحولان الذي يعبر عنه في الفارسية [illegible] لا يكفي في تحققه مجرد تحقق
الجزء الاخير من الحول بل لابد فيه من مضي شيء من الحول الثاني وح فلا يكفي المسامحة المذكورة في
تحققه لانها انما توجب تحقق الجزء الاخير للحول ولا توجب مضي الجزء الاول من الحول الثاني الذي لا يتحقق
بدونه معنى الحولان قلت لا ريب في ان ما هو جزء اخير حقيقي للحول الاول هو جزء اول للحول الثاني لانه عبارة
ايضا
عن الحد المشترك بين الحولين وهو كما انه جزء اخير للحول الاول كذلك جزء اول للحول الثاني فبمضيه يتحقق الجزء
يتحقق معنى الحولان لو مضى الجزء الاول من الثاني ايضا واما ما هو جزء اخير منه مسامحة فحكمه حكم الجزء الحقيقي
بعد ادعاء انه الجزء الاخير فبعد دعوى انه الجزء الاخير يكون وجوده محققا للجزء الاول للحول الثاني
ايضا ولو ادعاء فان قلت غاية ما يسلم هو كون دخول ذلك الذي هو جزء اخير مسامحة مستلزما لمضي الجزء
الاول من الحول الثاني وهنا لم يتحقق الجزء الاخير بل بعض جزئه وحينئذ فلا مجال للقول بمضي الجزء الاول من
الحول الثاني فضلا عن تحقق الجزء الاخير من الاول لانه انما يتحقق بعد تحقق جزء الاخير قلت
معنى دعوى كونه جزء اخيرا ان تقطع النظر عن ملاحظة اجزاء الشهر بحيث يجعل بمنزلة امر واحد يحصل بعضه
حتى يصح ان يدعى حقيقة تحقق جزء الاول الذي تحقق بحصوله يدعى تحقق الجزء الاول من الحول الثاني
مسامحة هو الجزء الاول من ذلك الجزء الاخير واما الجزء الاخير منه فلاستلزامه تحقق الجزء الاول من
الحول الثاني تحقق لا شك فيه وهذا نظير ما تقرر بالنص والفتوى في باب الكفارة من ان صيام شهرين
يحصل بمضي واحد وثلثين يوما على التوالي فلولا النص والاجماع لما قلنا بذلك لان الظاهر من تتابع
الشهرين اتصال ايامهما فظاهر وجوب صيام شهرين متتابعين وجوب صيام ستين يوما على وجه التوالي لكن
النص والفتوى كشفا عن ان الشارع جعل مجموع الشهر الثاني امرا واحدا فلم يلاحظ فيه من حيث التتابع حال
الاجزاء مطلقا وان لاحظ في الشهر الاول وبعد هذه الملاحظة يتحقق صيام شهرين متتابعين بصيام الشهر الاول
بتمامه مع يوم من الشهر الثاني متصلا به من دون ان يكون هناك تجوز في لفظ الشهرين ولا في لفظ التتابع
ولا في نسبة التتابع الى الشهرين بل كل منها باق على معناه الحقيقي وانما المسامحة في جعل الشهر الثاني مجموعه

شيئا واحدا من دون نظر الى اجزاء الايام ونظيره ما عرفته من دوران الشمس في البروج الاثني عشر فان الظاهر
لولا التسامح ان لا يتحقق الدوران المذكور الا بعد تحقق ما هو الجزء الاخر للشهر الثاني عشر وهو الحوت حقيقة
ثم ان لوحظ الحوت مجموعه شيئا واحدا من دون نظر الى اجزائه اصلا وتحقق انه وصل الشمس اول جزء
من الحوت صدق وصح ان الشمس دارت في البروج الاثني عشر من دون تجوز في البروج ولا في لفظ الدوران
ولا في نسبة الدوران الى البروج بعد ما عرفت من ملاحظة مجموع الحوت امرا واحدا من باب المسامحة على
ما قررناه في الهلال الثاني عشر بالحول اذا عرفت ما ذكرنا فنقول بعد جعل هذه الرواية حاكمة على اخبار
الحول المتفرقة في ابواب الزكوة الواجبة والمندوبة يصير حاصل الكل ان الشارع جعل في جميعها آخر
الحول هو مجموع الشهر الثاني عشر من دون ملاحظة اجزائه وانه متى تحقق هلاله تحقق الحول الذي جعل سببا لاستقرار
الزكوة بمجرد دخول الثاني عشر ولا يبقى مجال لحمل الاخبار على الوجوب المتزلزل اذ لو حمل مجموع الحاكم والمحكوم
على الوجوب المتزلزل لا ينتفي في الادلة ما يدل على الوجوب المستقر بعد اتمام الثاني عشر حتى يصير ذلك الدليل
سببا لصرف تلك الاخبار عن ظاهرها الذي هو الوجوب المستقر الى الوجوب المتزلزل وقد ثبت بما
ذكرنا مقالة الاكثر من استقرار الوجوب بهلال الثاني عشر هذا تقرير الاستدلال بالخبر على القول المشهور وقد اورد
عليه بعض مشايخنا بان جعل الخبر حاكما على جميع الاخبار الكثيرة المنتشرة في الموارد المختلفة الدالة على
اعتبار الحول لا يخلو عن احد امرين على سبيل منع الخلو احدهما انه يلزم ان تلك الاخبار على كثرتها الصادرة
عنهم في اجوبة السائلين في الاعصار المختلفة وفي الابواب المتفرقة خوطب بها اشخاص كان المركوز
في اذهانهم ان حولان الحول هو مضي اثني عشر شهرا كاملا كما هو المتبادر منه عرفا ولولا الدليل على المسامحة
المشار اليها سابقا ومع ذلك كان مرادهم خلاف ما يتبادر الى اذهان المخاطبين اعني مضي احد عشر شهرا مع
الدخول في الثاني عشر وتركوا البيان في هذه الاعصار المتطاولة الى زمان الصادقين ع ولا حاصل مصلحة
لا نعلمها الا التقية ونحوها اذ لو لم يكن هناك مصلحة في التاخير لم يرتفع قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة و
ثانيهما الالتزام بان كون تحقق حلول الحول بدخول الثاني عشر مركوزا في اذهانهم من جهة قرينة وصلت اليهم و
اختفت علينا هو الذي يوجب ذلك ومن المعلوم ان الالتزام بشيء من الامرين بعيد الغاية ومع هذا
انما المحدث كما شاف اذا حمل الخبر على معنى آخر وملخص ما حكي عنه ان هذا الخبر محمول على خصوص حرمة
الفرار عن الزكوة بعد هلال الثاني عشر والتزم بان وجوب الزكوة انما يتحقق بعد مضي الثاني عشر فلا وجوب
قبله لا متزلزلا ولا مستقرا كما هو ظاهر اخبار اعتبار الحول الا انه يثبت بهذا الخبر حرمة الفرار عن الزكوة بعد
دخول الثاني عشر فيكون المراد من قوله ع وجبت الزكوة هو الوجوب المجازي بعلاقة المشارفة او مطلق
الثبوت المجازي الذي لازمه حرمة الفرار لا غير وقيل هذا الوجه وان كان يتحقق به الجمع بين الاخبار الا
انه خلاف الاجماع فانهم اجمعوا على وجوب الزكوة في الجملة المستلزم لجواز دفعها الى الفقراء وان اختلفوا في
استقراره وتزلزله وقد صرح بهذا الاجماع في التذكرة وذلك علم انه نص على خلاف ضبطه فهذا الجمع انما يستقيم

بمن

من الاسباب الى نحو الفقه الاجماع فاجمله عليه الشهيد الثاني وغيره من القائلين بالوجوب المتزلزل وهو ما بيناه
سابقا من عدم جعل الخبر حاكما على اخبار الحول وبقاء تلك الاخبار على ظاهرها وهو استقرار الوجوب بعد كمال
الثاني عشر وحمل هذا الخبر على حدوث الوجوب متزلزلا بدخول الثاني عشر وهذا يرتفع التنافي بينه وبين
تلك الاخبار فانها تدل بمنطوقها على استقرار الوجوب بعد كمال الثاني عشر وبمفهومها على عدم استقرار
الوجوب قبله وهذا الخبر يدل على ثبوت الوجوب بدخول الثاني عشر متزلزلا قبل كمال الثاني عشر ولا منافاة
بين استقرار الوجوب بعد كمال الثاني عشر وعدم استقراره قبله وبين ثبوت الوجوب متزلزلا بهلال الثاني
عشر فليس مفهوم تلك الاخبار دالا على نفي الوجوب مطلقا قبل كمال الثاني عشر حتى يقال انه معارض بمنطوق
هذا الخبر لان مفهومها انما يدل على نفي الوجوب المستقر ولا منافاة بينه وبين ثبوت الوجوب المتزلزل عند
هلال الثاني عشر حتى يحتاج الى التقييد فتامل وراجع مفهوم اخبار الحول والمؤيد لهذا الحمل امور منها ما
عرفته مفصلا من عدم انطباق التنظير في الخبر الا على الوجوب المتزلزل اذ لا يمكن جعله دليلا كما عرفت ومنها ما في
الخبر قلت له رجل كان عنده مائتا درهم غير درهم احد عشر شهرا ثم اصاب درهما بعد ذلك في الشهر الثاني عشر
فكملت عنده مائتا درهم اعليه زكوتها قال لا حتى يحول عليه الحول وهي مائتا درهم فان كان عنده مائتا
درهم غير درهم فمضى عليها ايام قبل ان ينقضي الشهر ثم اصاب درهما فاتى على الدراهم مع الدرهم حول اعليه
الزكوة قال نعم وان لم يمض عليها جميعا الحول فلا شيء عليه فيها الخبر فان الفقرة الاولى تدل سؤالا وجوابا
على انه لا يستقر الوجوب ولا يتحقق الحول الا بعد تمام الثاني عشر اذ لولاه لما صح السؤال عليه فلان قوله ثم
اصاب درهما بعد ذلك في الشهر الثاني عشر يدل على ان السائل اعني زرارة اما ان يقال انه كان
معتقدا لحلول الحول بدخول الثاني عشر واما ان يقال انه كان معتقدا للحلول بعد اتمام الثاني عشر و
الاول لم يكن معتقدا له فسأل عما اذا اصاب الدرهم في اثناء الثاني عشر وحينئذ كان الحول متحققا له
بمجرد دخول الثاني عشر فلا معنى للسؤال عن صيرورة تحقق النصاب بعد حوله سببا لوجوب الزكوة في الحول
السابق المذكور فان هذا انما يصح لو كان تحقق الحول عنده مسلما وانما يشك في انه هل يكون
حلول الحول على ما هو ناقص عن النصاب سببا لوجوب الزكوة ولا يخفى بعده عن مرتبة زرارة لانه كيف يتوهم
صيرورة حلول الحول على ما هو ناقص عن النصاب ولو قليلا سببا للزكوة مع وضوح انه لا مجال لتوهم كون الناقص
سببا للزكوة بعد فهم معنى النصاب مضافا الى وضوح دلالة قوله على انه فرض اصابة الدرهم قبل اتمام
الحول فكانه توهم امكان كون حلول الحول على معظم النصاب كافيا في وجوب الزكوة ولا يشترط فيه كون تمام
النصاب موجودا في تمام السنة بل اذا مضى بعض السنة على تمام النصاب فهو كاف في الوجوب بعد ما كان
المعظم منه موجودا في تمام السنة ولذا سأل عنه وان هذا التوهم يمكن الاستبعاد بما كان التوهم معاصرا
للعامة القائلين بكفاية وجود النصاب في اول السنة وآخرها في الوجوب وعدم اشتراط وجوده في اثنائها
فلو ملك نصابا فنقص في اثنائه ثم كمل قبل آخر السنة وجبت الزكوة فان صح ما ذكرنا هذه فنقول مع الجهل وجب

فلا بد من تقييد مفهومها
بمنطوق هذا الخبر

لبعض الرواة سراية الشك في كون فتاوى العامة على طبقها فتأمل واما دلالة الجواب ففي واضح بما في قوله
لاحتى يحول عليه الحول وهي بالتامل يدل على ان ما رخص الواهب من حلول الحول على معظم الاجزاء لا يكفي
في الوجوب دون محل السؤال كان مال الوهاب الدرهم في اثناء الحول ولذا اجاب ان حلول الحول على
البعض لا يوجب الزكوة والجلتان الاولى احتمل ان يكون اثناء الدرهم في اواخر الحول كافية في استقرار
الوجوب فلذا سئل عنه لا انه انما ان يسأل عن كفاية الحلول على ما اقل من النصاب في الوجوب مع عدم تحقق
تمام النصاب في شيء من اجزاء الحول بعد ما يدل على ما ذكرنا قوله في الفقرة الثانية وان لم يمض عليها جميعا
الحول فلا شيء عليه فيها فكأنه اراد بنفي توهم الواهب فيما ذكره في السؤال الاول ولذا ذكر في
ضمن الجواب عن السؤال الثاني ايضا انا كسبنا فيهم ومنها الموثق السخل متى يجب فيه الصدقة قال اذا
اجذع اي اذا دخل في السنة الثانية فدل على ان الوجوب انما يتحقق بعد مضي الحول فالمراد من الوجوب
استقراره اذ لا يحتمل تزلزله بعد مضي الحول فافهم ولكن لا يخفى عليك ان هذا انما يدل على استقرار الوجوب
بعد تمام الحول بناء على ما هو مذهب الشيخ من كون حول السخال من حين النتاج واما على المشهور من انه
بعد الرعي فلا كما لا يخفى وحاصل الكلام ان الحسن المذكور في صدر المبحث يدل بظاهره على استقرار
الوجوب بدخول الثاني عشر وجميع اخبار الحول انما تدل على بعدية تمامه وعدم الاستقرار قبله وطريق الجمع احد
وجهين الاول حمل الحسنة على اخبار الحول لكثرتها فالحكم بان المراد من حلول الحول في الكل
مضي احد عشر شهرا ودخول الثاني عشر فيستقر الوجوب عنده الثاني ان يجعل الحسنة مبينة لحصول
الوجوب المتزلزل عند هلال الثاني عشر بمعنى ان دخوله بمنزلة حلول الحول في وجوب دفع الزكوة
وح فلا يحصل التصرف في لفظ الحول ولا تجوز لان الحول من نقل ولا مجاز وساعة فانه لا ربط للحسنة
باخبار الحول اصلا ولا تنافي بينهما لان الحسنة تضيف بظاهرها تقييده لتلك الاخبار اذ هي تدل على حصول الوجوب
منزلا عند هلال الثاني عشر واخبار الحول تدل على استقرار الوجوب عند التمام وعدم الاستقرار
قبله فلا منافاة ويمكن دعوى ان هذا الجمع اقرب لما عرفت سابقا من بعد الاول واختصاصه في
بالشواهد لها اعتبارا ان قلت هذا مخالف للاجماع انه لم يقل بهذه المقالة الاولى احد ومع ذلك قد ادعى
الاجماع العلامة في التذكرة على خلاف ما ذكر في هذا القول الى البيان وشرح الكوكب والمبسوط والنهاية
من جهة قوله بان المراد الشهر الثاني عشر من الحول الاول وهو اذا ليحتسب الشهر الثاني عشر من
الحول الاول على عدم استقرار الوجوب قبل مضيه كما صرح به المحقق الثاني وتبعه الاردبيلي حيث
قال اما الفطر والظاهر ان هذا الشهر محسوب من الاول بمعنى انه لا يحسب من الثاني لا بمعنى انه لو
حدث فيه ما يوجب سقوط الزكوة لو كان قبله يكون مسقطا هنا ايضا فلا يكون الوجوب مستقرا فتعلق
الوجوب وحصول الشرط وهو حولان الحول الذي هو عبارة عن الشروع في الثاني عشر كما يفهم من الخبر
عبارات الاصحاب كما دعت نقيلا الاجماع فقوله فتفطان بالعادة والفعل الماضي لا يدل على عدم كونه من الاول

بل لعله يكفي الوجوب في ذلك المقدار وهو المراد بحولان الحول والظاهر ان الخبر صريح في استقرار الوجوب
وانه من قبيل الحسن اذ ليس فيه الا ابراهيم بن هاشم وقد عرفت حاله مرارا فقول الشهيد الثاني في
تع والحق ان الخبر السابق ان صح فلا عدول عن الاول اعني استقرار الوجوب في الشهر الثاني عشر كما هو
مقتضى الخبر والاجماع ولكن في الطريق كلام فالعمل على الثاني متعين الا ان يثبت صح يكون الثاني عشر
جزء من الاول واستقرار الوجوب مشروط بتمامه غير واضح لوجهين الاول انه لا يقبل ذلك الذي اقتضاه الاجماع
والخبر السالف الاول فلو سلم عدم صحة السند فلا يكفي الاجماع ولا يجبر ذلك بالاجماع فينتفي ذلك كله
ويصل الى الثاني حتى يثبت صحة الخبر لظاهر الاول كما عرفت فتامل وكذا استدلال بعض المحققين على عدم
كونه من الاول بالخبر لوجوه قبل الماضي غير واضح لاحتمال ان يراد بحول الحول في الخبر لما الاتمام
الحول الذي يكون اثنى عشر شهرا كما هو في اللغة والعرف بل مراد الفقهاء بحولان الحول الا انه لا يدفع ما
والحول الحول لتعلق الوجوب بل يكفي الشروع فيه لما تقدم في تعليله وما رواه الحجاج الكرخي قال سألت ابا
عبد الله عن الزكوة فقال انظر شهرا من السنة فانو ان تؤدي زكاتك فيه فاذا دخل ذلك الشهر فانظر ما نض
يعني ما حصل في يدك من مالك فزكه فاذا حال عليه الحول من الشهر الذي زكيت فيه فاستقبل بمثل ما صنعت ليس عليك
اكثر منه فان ظاهره ان الابتداء الحول بعد ذلك الشهر لا ان الحول اثنا عشر شهرا وهو شرط في الزكوة
الا انه يشترط مضي الكل بل يكفي مضي احد عشر بحصول الشروع في الثاني عشر وهو لا يستلزم خروج الثاني عشر
منه لان الحول لا يتحول الا بالحول الثاني وهو ظاهر انتهى كلامه وبالجملة هذا القول مالم يقف على من
يختاره غير الشهيد الثاني وينبغي ترجيحه لما ذكرنا فنقول اما ما ذكره من دعوى الاجماع على الوجه الثمر يحول
اهلال الثاني عشر فهو مما يمكن ان يخدش فيه بان غاية ما في المقام ان كلام من اطلق الوجوب ظاهر فيه
ويستفاد في مقابله من جماعة من المتأخرين القول بالوجوب المتزلزل وهم الذين ذكرهم في السؤال من ان صرحوا
بان الثاني عشر جزء من الحول الاول فان استقرار الوجوب بهلال الثاني عشر لا يلزم احتساب الشهر الثاني عشر
من الحول الثاني كما لا يلزم انما هو في الحول الذي هو من الشرائط بمعنى كونه من الشرائط الشرائط وجوبه بنصاب
طول الحول جامعا للشرائط بحيث لو اختل فيه شيء من الشرائط لما وجبت الزكوة فلو كان هؤلاء الاعلام
قائلين باستقرار الوجوب لما كان لا يخدم الشهر الثاني عشر من الحول الاول معنى لعدم كون اجتماع الشرائط
فيه شرطا لوجوب الزكوة ح اذ المفروض استقرار الوجوب قبله بل مقتضى الادلة احتسابه من الحول الثاني
لانه اذا مضى من اول هذا الشهر احد عشر شهرا ودخل الشهر الثاني عشر صدق ان المال قد حال
عليه الحول وح يجب عليه الزكوة فلا وجه لاهمال الادلة الشرعية فكيف يذهب اليه من صرح بكون الثاني
عشر من الاول القول باستقرار الوجوب بمجرد دخوله لما عرفت من انه لا معنى لدخوله في الحول الاول ح
فان قلت معنى دخوله فيه ان الشارع اوجب الزكوة عند حلول الثاني عشر وجعلها موجبة لتطهير المال و
تطهيره الى آخر الثاني عشر فالزكوة زكوة السنة الكاملة الا ان زمان وجوبها هو دخول الشهر الثاني عشر

نظير ما ورد في زكوة الفطرة من انها موجبة لسلامة الصوم الى العام المقبل مع ان زمان وجوبها اول السنة
وهو اول هلال شوال وما ورد من استحباب العمرة اول الشهر بانها موجبة للسلامة الى اخر الشهر قلت اولا لا دليل
على ان الزكوة توجب التنمية الى اخر الشهر الثاني عشر وانما الوسلم اذ ذلك فهو لا ينافي احتسابه من الثاني
كما هو مقتضى الادلة اذ يمكن ان يكون زكوة سنة واحدة موجبة لتطهير المال وتنميته الى عشر سنوات ومع
ذلك يكون الزكوة واجبة في كل سنة من تلك السنين فان مصيرية الزكوة في العام الاول موجبة للتطهير
في السنوات العشر لا يوجب سقوطها فيها اذ لا دليل على كون سبب الوجوب التطهير حتى يحكم بعدم الوجوب الى عشر
سنوات فان التطهير حكمة الحكم وليس بعلة له مضافا الى ما ذكرنا سابقا من انهم جعلوا منشأ قول المشهور هو ثبوت
الحقيقة الشرعية في لفظ الحول في احد عشر شهرا ثم ذكروا في بيان ما اختاروه من كون الثاني عشر من تمام
الاول ان الاصل عدم النقل من ازاء الذمة وهذا التعليلات انما يناسبان القول بالوجوب المتزلزل فكيف يقال انه
لا قائل به بينهم الا ان يراد التحرف الاجماع في شرح عبارة والده في احتساب الثاني عشر من الاول او الثاني
اشكال قال ان مستند الربط التحليم النقل واصل البراءة ومن حولان الحول بدخول الثاني عشر قال في التذكرة
نعيده دعوى الاجماع على وجوب الزكوة بدخول الثاني عشر وفي احتسابه من الحول الاول او الثاني اشكال ثم
من تمام الاول ومن صدق حولان الحول بالدخول فيه ثم قال وقد صدق في شرح العبارة لسابقة بقوله من الاول لان
الحول حقيقة اثنا عشر شهرا اما لجاز غير من النقل والاشتراك مع ان الاصل البراءة انتهى ومراده ان اطلاق
حولان الحول على مضي احد عشر شهرا مجاز غير كما يراد اطلاعه ابن لارتكاب النقل والاشتراك في لفظ الحول ثم تمسك
البراءة من اخراج الشواهد على ان اختيار القول بالوجوب المتزلزل لان المراد من البراءة البراءة من استقرار الوجوب
فلا خفاء كما انهم في المقام فتامل ومن هنا يتبين ان مراد من ادعى الاجماع على ثبوت الوجوب باهلال الثاني
عشر هو مطلق الوجوب لا خصوص المستقر عليه فكيف يخطى بمثل الشهيد الثلاثة انه ادعى الاجماع على الوجوب
المستقر ثم نقل بعد اسطر اختيار الوجوب المتزلزل عن غير من كلامه انه قد عرفت وهو قول الذي اقتضاه
الاجماع والخبر السالف هو الاول من ان ظاهر الفتاوى هو الوجوب المستقر والاعتراف بعد الى الباني في
ذهاب الى خلافه بعد دلالة الدليل وبعد ما احتمل قويا ان مرادهم او مراد جمع منهم هو مطلق الوجوب ثم ان
ما ذكره المحقق الاردبيلي في رد استدلال بعض المحققين بالخبر على خروج الثاني عشر من الحول الاول لانه لم
على الفاء والفعل الماضي من انه انما يدل على انه يكفي للوجوب ذلك المقدار ولا يدل على عدم كونه من الحول الاول
فيه انه بعد تسليم دلالة الخبر على استقرار الوجوب بمجرد دخول الثاني عشر فلا بد من كون الثاني عشر خارجا عن
الحول الاول فان قوله ع اذا دخل الثاني فقد حال الحول يدل على حصول الحول الذي هو شرط الزكوة ولازمه
خروج الثاني عشر من الحول الاول كما فهمه الفخرية وانكار ظهور الخبر فيه مكابرة غاية ما يمكن ان يقال في هذا
المقام تقوية القول بالوجوب المتزلزل مع ذلك فالقول به مشكل جدا ونقول في تضعيف ان الشهيد الثاني قد
صرح بان هو نقل هذا اولها الوجوب المتزلزل لم نطلع على من صرح به قبله بل كلمات القائلين السابقين عليه ظاهرة

في الاطباق

في الاطباق على الوجوب المستقر كما سمعت بعضها سابقا وثانيها احتساب الثاني عشر من الحول الاول
وما افتقد في عكس انها بدون تربيت منه وسند ما المبسوط انه الفرق بينهما على كالفخر وصاحب الذخيرة و
غيرهم على ما حكى عنهم واستشكل فيه العلامة في كرة كما سمعت ثالثها جواز التأخير من دخول الثاني عشر بناء
على التزلزل لحيث انه جعل عدم جواز التأخير من ثمرات الوجوب المستقر وجوازه من ثمرات القول بالوجوب
المتزلزل والظاهر انفراده بهذا القول فيما بعد اذا اهل الثاني عشر وجبت الزكوة ولا يجوز التأخير الا لمانع
او لانتظار من له قبضها فان عزلها جاز تأخيرها شهرا او شهرين والاشبه ان التأخير انما كان بسبب
مبيح دام بعد واسع ولا يجد ولكن كان اقربها الى التعجيل انتهى قال الشيخ يفي بها فاذا حال الحول فعلى الانسان
ان يخرج ما يجب عليه على الفور ولا يؤخره ومن كرة والمنتهى وفي نهاية الاحكام التصريح بلزوم الاخراج
فورا وحكمهم بالفورية ليس من جهة اقتضاء الامر بل من جهة ان الاصل في حقوق الناس لزوم الاداء
فورا فما اختاره من جواز التأخير يشعر بحكمه بالتخيير والدليل بل عن الاخير الاجماع عليه مع الاول بين
لان ما دل على الوجوب ان حمل على الوجوب الظاهري كان مقتضاه الفورية في مرحلة الظاهر اذ لا فرق بين
الوجوب الواقعي والظاهري في ذلك اذ بعد ثبوت الحق ظاهرا يجب ترتيب اثار الحق الواقعي في مرحلة
الظاهر وقد عرفت ان الاصل في حقوق الناس وجوب الاداء فورا وان حمل على الوجوب الواقعي المتزلزل
فمقتضاه ايضا الحكم بالفورية لكنه من الحيوان من الشارع امرنا بقضى اثاره في الوجوب الواقعي
وترتيب اثار عدم الوجوب بعد اختلال الشروط قبل تمام الثاني عشر وبالجملة ان مقتضى الادلة
الحكم بفورية الاداء سواء قيل باستقرار الوجوب ام لا ثم انه يظهر من غير على ما قيل ان القولين يعني القول
بالاستقرار والتزلزل الاولان معهودان بين الاصحاب ولم نقف على من صرح بالتزلزل قبله ولعله فهم
من كلمات القائلين بكون الشهر الثاني عشر من الحول الاول كالعلامة في ره والشهيد في الكتابين والكركي و
الميسي من جهة انه اعتقد الملازمة بين القول بكونه الثاني من الحول الاول والقول بالتزلزل وهو محل نظر
اذ يمكن ان يكون هؤلاء قائلين بالوجوب المستقر ومع ذلك يقولون بكون الثاني عشر من الحول الاول اذ يمكن ان
الزكوة زكوة السنة الكاملة ويكون وقت استقرار وجوبها اهلال الثاني عشر كما ذكره المحقق الاردبيلي في
الحكمة في وضع الحول الكامل للزكوة وفي اضافة الزكوة اليه مع كون غير الغلات من الاموال الزكوية ما يتحقق
فيه النماء في السنة من حيث الدر والنسل والربح فاراد الشارع ان يكون الزكوة من النماء الحاصل في نهاية
السنة الكاملة اعني اثني عشر شهرا كاملا فلعل نظر هؤلاء في مسئلة الاحتساب الى هذا اعني كون الزكوة
زكوة السنة وان كان وقت وجوبها هو اهلال الثاني عشر وعلى كون الزكوة زكوة السنة يدل قول
الباقر ع والصادق ع وضع امير المؤمنين ع على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل
على البراذين دينارا الخبر فان لفظ العام بل يدل على ان المذكور زكوة السنة الكاملة اذ لم يثبت الحقيقة
الشرعية في لفظ العام بل يدل على ان المذكور زكوة السنة الكاملة وان ادعاها بعضهم في لفظ الحول

الدليل على كون الزكوة من حصة النماء قول الصادق ع حيث سئل كيف صار على الخيل ولم يجعل على البغال فقال
لان البغال لا تلقح والخيل الاناث ينتجن وليس على الخيل الذكور شيء ومما يؤيد ما ذكرنا لفظ الاحتساب في
قولهم وهل يحتسب الثاني عشر من الحول الاول او الثاني بمعنى انه يدل على ان دخول الثاني عشر في الحول الاول
انما هو في مجرد الاحتساب لا في اعتبار بقية الشرائط فتأمل قوله سره ولا تعد السخال مع الامهات بل لكل
منها حول بانفراده اقول في هذا الكلام رد على بعض العامة حيث الحق السخال بالامهات وجعل حول
الحول على الامهات كافيا في وجوب الزكوة في السخال ونفى ثبوت حول لها منفرد عن حول الامهات فمراد المص
كغيره من الاصحاب رحمهم الله بقولهم للسخال حول بانفرادها هو انه ليس انضمام السخال الى الامهات الا مثل انضمام
غيرها اليها فلا يكون لخصوصية السخلية اعتبار في الزكوة ليس في غيرها فلو تولد من خمس اينق خمس كان حكم الخمس
مثل ما لو اشترى بعد تلك الخمس خمسا بلا تفاوت ونحن نذكر حكم انضمام مال الى مال بجميع اقسامه لتتضح حكم
السخال وغيرها فنقول ان المال قبل لحوق الضميمة اما ان يكون نصابا اولا وعلى الثاني اما ان يبلغ مع
الضميمة النصاب اولا اما القسم الثاني فلا اشكال في حكم بقسميه اذ مع عدم البلوغ الى النصاب لا انضمام
لا زكوة لفقد الشرط الذي هو النصاب ومع البلوغ يحسب الحول من زمان الانضمام كما لا يخفى واما القسم
الاول وهو كون المنضم اليه نصابا بالفعل فيرد ان المنضم لا يخلو من اقسام لانه اما ان يكون هو ايضا نصابا
مستقلا كما اذا اشترى اربعين غنما بعد تملك اربعين غنما في اثناء الحول او اشترى خمسا من الابل بعد تملك خمس
في اثناء الحول واما ان لا يكون نصابا كما ان اشترى ثلثين شاة بعد تملك اربعين وكذلك في الابل وكلا التقديرين
اما ان يكون مكملا للنصاب الاخر او لا فالاقسام اربعة لان المنضم اما ان يكون نصابا او مكملا للنصاب كما
ملك احدى وثمانين شاة بعد تملك اربعين فان الثاني نصاب لاشتماله على الاربعين ومكمل للنصاب الثاني
بعد الانضمام بصيرورة مأة واحدى وعشرين او لا يكون نصابا ولا مكملا للنصاب كما ان ملك ثلثين شاة بعد
تملك الاربعين او يكون نصابا وليس بمكمل كما اذا اشترى اربعين شاة بعد تملك الاربعين او مكملا وليس نصابا
كما اذا اشترى احدى وعشرين شاة مع تملك المأة فانه مكمل للنصاب وليس نصابا ولنذكر احكام الاقسام
على مقتضى القواعد المقررة فنقول اما القسم الاول وهو ما يكون نصابا ومكملا للنصاب فمثاله من
الابل ان يملك احدى وعشرين بعد تملك خمس او بالعكس فان المنضم وهو كل من الخمس واحدى
عشرين نصاب مستقل يجب في الصورة الاولى اربع شياه وفي الصورة الثانية شاة ومكمل للنصاب ايضا
لانه يصير المجموع ستا وعشرين وهو نصاب مستقل فبعد الانضمام يجب فيها بنت مخاض واما تملك خمس من
الابل بعد تملك خمس فانه ليس من هذا القسم لانه نصاب وليس بمكمل للنصاب اذ المراد بمكمل هو ما يحصل به
نوع اخر من النصاب لا ما يحصل به فرد اخر من جنس الاول كالخمس بعد الخمس في المثال فتأمل واما حكم هذا القسم
فمقتضى القواعد المذكورة في باب الزكوة وهو اشتراط الحول في الوجوب وعدم جواز اهمال بعض ايام السنة
وكون حلول الحول علة تامة لتملك الفقراء للعين الزكوية وعدم تشريع اعطاء زكوتين لمال واحد في حول

لقوله لا ثنيا في الزكوة وكلا بعدم لزوم تقسيط الزكوة في الحول بان يعطي في سنة بمقداره وفي الجزء
بمقداره فمقتضى الجمع بين هذه القواعد وجوب اربع شياه في راس الحول الاول للواحد والعشرين وخمسة
اجزاء من ستة وعشرين جزءا من بنت مخاض للخمسة ولتمثيل بالاتي يتضح الحال فنقول لو ملك في المحرم احدى
وعشرين ابلا ثم اشترى خمسا ايضا في رجب وجب ستة اجزاء من ستة وعشرين جزءا من بنت مخاض
هذا حكم الحول الاول واما الحول الثاني فالواجب فيه اخراج واحد وعشرين جزءا من بنت مخاض في المحرم
الثالث وستة اجزاء من بنت مخاض في الرجب الثالث وهكذا الى ما لا نهاية له ووجه ذلك ان مضي
الحول علة تامة لتملك الفقراء على ما مر فان اسقط الستة اشهر بين الحول والرجب في الكل لزم
اهمال بعض زمان الحول وهو خلاف القاعدة وان اعطي في راس الحول الثاني للمنضم بنت مخاض تماما
واربع شياه لزم التثنية في زكوة احدى وعشرين وهو خلاف القاعدة ايضا وان حكم بوجوب شاتين
لستة اشهر في احدى وعشرين ثم بنت مخاض في راس الحول المنضم لزم تقسيط الزكوة على ابعاض الحول
وهو ايضا خلاف القاعدة فمقتضى القواعد المذكورة ما ذكرناه وهو المطلوب في هذا المقام انه بعد كون المنضم
نصابا مستقلا ومكملا للنصاب الاخر يقع التعارض بين الاطلاقات الدالة على وجوب الزكوة في المنضم اليه
لكونه نصابا ومقتضاها وجوب الشياه الاربع في المثال ولو انضم اليه الستة ايضا لتحقق السبب ايضا
وهو ملكية احدى وعشرين لوجوب الاربع وبعض الاطلاقات الدالة على وجوب الزكوة باعطاء بنت مخاض
في ستة وعشرين لتحقق السبب وهو ملكية الستة فهو ستة اشهر بعد الحول الاول يتحقق الجزء الاخير
من السبب الاول والجزء الاول من السبب الثاني فيخرج دعوى انصراف الاطلاقات الاولى عمن كان
ملك عشرين فعليه اربع شياه الى غير صورة ملكية الستة وعشرين في اثناء الحول ويحتمل دعوى انصراف
الاطلاقات الثانية وهي ان كل من ملك ستة وعشرين فعليه بنت مخاض الى غير هذه الصورة وهو ما لو كان
ملك البعض ونقص في اثناء الحول فيعمل بالادلة الاولى وتطرح الثانية ويحتمل عدم ادعاء الانصراف و
الجمع بين السببين على مقتضى القواعد والى الاول ذهب من حكم بوجوب اربع شياه ابدا في الحول الاول
وشاة في الحول الثاني وقد اختاره في المسالك عملا بالاطلاقات الاولى مرجحا للثانية بدعوى الانصراف والى
الاحتمال الثاني ذهب من حكم بسقوط الستة اشهر السابقة وابتداء الحول للجميع عند ابتداء تملك المنضم و
هذا الاحتمال لم يعرف له قائل ثم استحسن في الحدائق وغيره انه يلزم اهمال ستة اشهر من الحول وهو خلاف
القاعدة اذ السبب التام لملكية الفقراء موجود في الستة اشهر الاولى فما الذي اسقطه عن الفقراء لا سيما
ويشهد بالاشتغال الاستصحاب الكافي لنا ان سلم بعد تملك ستة اشهر يرتفع الحول ويجب الحول من اول
الاسلام لقوله عليه السلام يجب ما قبله فلو لم يكن اشتغال المال في ستة اشهر لم يكن للجب معنى كما لا يخفى و
مقتضى الجمع عدم دعوى الانصراف في كل واحد من الاطلاقات لتعارض الدعوى في كل واحد بالدعوى
في الاخر وهذه الطريقة اختارها العلامة في عدة من كتبه قال ره فالشاة عند تمام حول نصابها وما حل

عليه في الجزء المستقل اربع شياه
للاحدى والعشرين فانها
[illegible] صح

وعشرون جزءا من ستة وعشرين جزءا من بنت مخاض عند تمام حول الزيادة وهذا كله يعكس ما ذكرنا
في المثال من الجمع والحكم واحد وهو ما تقدم من اعمال السببين مهما امكن مع مراعاة عدم التشقيص في الزكوة
ومثل ما ذكرناه لو ملك مائة من الغنم بعد تملكه للاربعين فيحتمل الحكم بوجوب شاة للاول واثنتين بعد الحول
الثاني لكن يبقى فيه اشكال عند ان النصاب الاول لا يخرج زكوته منفردا فلا يجوز اعتباره منضما ويحتمل سقوط
اعتبار النصاب الاول وصيرورة الجميع نصابا واحدا فيجب فيه اثنتان شاة للاول في آخر حوله وشاة للاخر في آخر
حوله واتمام [illegible] فيسقط الشاتان في آخر الحول الثاني فرارا من تشقيص الزكوة ويحتمل وجوب ثلث شياه وان
لزم التشقيص في الزكوة وهذا احتمال رابع وهو الغاء الستة اشهر الاولى من الحول الثاني فالحكم بوجوب
اعطاء ما وجب في الحول الاول لجميع ثم ابتداء حول المجموع بعد تمام الحول الاول وهذا مذهب المشهور وهو
اهل من الغاء ستة اشهر من الحول الاول مع تحقق سببيته في الجملة وعدم نقص الاول فارغا الى حين
~~النصاب الاول [illegible] النصاب الثاني~~ [illegible] النصاب الثاني اهون من صرف الاول كما لا
يخفى ومقتضى القواعد السابقة اخراج شاة للاول في آخر الحول واخراج مائة جزء من مائة واحد وعشرين
جزءا من شاتين في الحول الثاني [illegible] اخراج شاتين في الثاني الا اربعين جزءا من مائة واحد وعشرين
من شاتين لان زكوة الاربعين قد اعطيت فسقط اعتبار الاربعين في الثاني هذا تمام الكلام في
النصاب المكمل واما لو كان نصابا وغير مكمل لنصاب اخر ففيه ايضا على وجهين الاول ان يكون مع عدم
الاكمال نصابا فيعرض النصاب الاول وان ينقلب النصاب الاول الى نصاب اخر كخمس من الابل بعد خمسة
من الابل الثاني ان يكون نصابا مثل الاول ولم يكن نصابا ثانيا ولا مكملا للنصاب كالاربعين بعد الاربعين
من الغنم اما الاول فلا كلام في ان حكم لكل خمس حولا بانفراده ويعطى في راس كل حول شاة على حدة واما الثاني
ففيه [illegible] الاول الوجوب لقوله ع في كل اربعين شاة شاة ولانه نصاب كامل يجب الزكوة فيه مع الانفراد
فكذا مع الانضمام الثاني عدم الوجوب وهو المشهور بناء على ان الاربعين [illegible] وقوله ع لكل اربعين شاة انما
هو لو كان نصابا ابتداء اذ لو ملك ثمانين دفعة لم يجب عليه شاتان اجماعا والفرق [illegible] الواضح بعد الانضمام
وما قبله فلا يجري [illegible] ولقوله ع ليس في الغنم بعد الاربعين شيء حتى يبلغ مائة واحدى وعشرين
الشامل لما نحن فيه ويمكن ان يقال ان الظاهر من ذكر الشروط بالعطف اعتبار الجميع في اول الحول فالاربعون
من الثمانين لو وقع في اول الحول لا مطلقا فتأمل واما القسم الثاني وهو ما كان مكملا للنصاب وليس نصابا كاحدى وعشرين
من الغنم بعد المائة وكذلك من الابل بعد ثلث وعشرين ففيه وجوه الاول اسقاط حول الاول وابتداء حول
الجميع بعد الانضمام فبعد حول بنت مخاض الثاني اسقاط ستة اشهر من الثاني واعطاء اربع شياه بعد حول
الاول للعشرين ثم بعد مضي الحول الاول يتحقق النصاب الثاني فبنت مخاض بعد تمام الحول الثاني وهذا تمام
الحول الثاني وهذا ظاهر المشهور ومختاره في [illegible] والثالث الغاء [illegible] ويكون المخرج هو الشياه الاربع
في جميع الاحوال المتأخرة والرابع الجمع بين القاعدتين [illegible] اعطاء اربع شياه للعشرين بعد حوله واعطاء ستة اجزاء

من ستة وعشرين جزءا من بنت مخاض بعد تمام الحول المنضم ثم بعده [illegible] في الحول الثالث يخرج عشرون
جزءا من ستة وعشرين جزءا من بنت مخاض وبعد تمام حول المنضم يخرج ستة اجزائها وهكذا ابدا وهو مختار العلامة
وهو الانسب على [illegible] ولو ملك ما لا آخر فانشاء الحول [illegible] بانفراده فان كان نصابا
مستقلا كخمس من الابل بعد خمس وكاربعين بقرة بعد ثلثين او مائة واحدى وعشرين من الغنم وعنده اربعون
فلكل حول بانفراده ولو كان غير مستقل استونف الحول للجميع عند تمام الحول الاول على الاصح ولو ملك احدى و
عشرين بعد خمس [illegible] وفي بعض النسخ [illegible] بلفظ المفرد والاول [illegible] ولو ملك ستا
وعشرين [illegible] ففيها بنت مخاض عند تمام حولها وفي الاربعين من الغنم بعد الاربعين وثلثين من البقر بعد
ثلثين [illegible] بالوجوب [illegible] ولو ملك بعد الاربعين احدى وثمانين فلكل حول [illegible] النصاب يستحق المساكين
في شرط زيادة واحدة وهو سهو ولو قلنا بان الزكوة في الذمة على القول النادر انتفى كلامه [illegible]
[illegible] على [illegible] هذا القول [illegible] وقيل [illegible] الشرط زيادة واحدة اذ المثال [illegible]
[illegible] المثال [illegible] هذا القول [illegible] الاربعين [illegible]
وثمانين [illegible] وثمانين [illegible] المطلوب [illegible] المثال [illegible]
ثم انه [illegible] المحققين على العلامة [illegible] المثال [illegible] على القول بتعلق الزكوة بالذمة [illegible]
وهو سهو ولو قلنا بتعلق الزكوة بالذمة على القول النادر [illegible]
مذهبه مع كونه موافقا للمشهور [illegible] بالمذهب [illegible] النادر [illegible]
[illegible] المثال الموافق للمذهب المشهور واما العكس [illegible] ولو كان مذهبه القول
ايضا اذ على هذا القول ايضا يتعلق حق الفقراء بالعين [illegible] على هذا المذهب
بعد تعلق حقهم [illegible] واحد [illegible] المطلق والرهن لم يصح [illegible] النصاب لها النصاب الثاني
فالمثال الصحيح [illegible] لكل [illegible] وثمانون بعد اربعين بلا فرق وقد صرح [illegible] ايضا بانه يتعلق حق الفقراء
بالعين ولو قلنا بتعلق الزكوة بالذمة [illegible] عند الجميع في النصاب الثاني [illegible] القسم الرابع وهو
ان لا يكون المنضم نصابا ولا مكملا للنصاب كاثنين من الابل بعد العشرين فلا يعتبر [illegible] وهو واضح
فاتضح حكم جميع الاقسام [illegible] كلمات الاقوى في هذين القسمين هو الجمع كما اختاره
العلامة [illegible] المذهب المشهور هو العمل [illegible] النصاب الاول [illegible] انضمام القسمين و
جعلهما نصابا في الحول الثاني [illegible] وتمم الكلام في الشرط الثالث [illegible] هذه المسئلة [illegible]
على الظاهر وينبغي [illegible] الاصل [illegible] اعتراء [illegible] فنقول [illegible] السوم [illegible]
نقول ان اعتباره يحتمل وجهين الاول ان يكون السوم [illegible] شرطا لتعلق الوجوب ويكون هو امرا
وجوديا يعتبر في الوجوب الثاني ان يكون هو امرا [illegible] الاجل [illegible] لعدم المانع ويكون التعبير
من جهة ان [illegible] اعتبار السوم من جهة انه [illegible] لعدم المانع وقد ذكرنا ان الاصل [illegible]

هو الرائمة فلو شككنا في تحقق السوم فلا تجب الزكوة ولو لم يعلم صدق المعلوفة عليه بان يكون واسطة بين
السائمة والمعلوفة في نظر المكلف من جهة عدم علمه بتعيين شيء من الوصفين وعلى الثاني فهو كون العلف
مانعا فمع الشك في تحقق السوم يحكم بالوجوب لقاعدة عدم المانع مع تحقق المقتضي ان قلت ان الاصل
المذكور من قبيل الاصول المثبتة لان عنوان اصالة عدم المانع يحكم باقتضاء المقتضي وتعليمه وذلك
ليس من اللوازم الشرعية لعدم المانع وانما هو من لوازمه العقلية قلت انه هنا معتبر لان ما نحن فيه ليس كالشبهة
الحكمية ومع جريان الاصل يحكم بالوجوب من جهة العمومات والاطلاقات وهو في باب الالفاظ كالكلام
فيه فان الاصول الجارية في باب الالفاظ كلها اصول مثبتة نعم هي في الموضوعات ونفس الاحكام غير معتبرة
الا مع خفاء الواسطة كما ثبت في الاصول اذا عرفت هذا فالظاهر ان السوم شرط كما هو ظاهر النصوص
والفتاوى اما النص فلما تقدم من ان ظاهر قوله انما الزكوة على السائمة ان وجوب الزكوة يتعلق على نفس
السوم وليس تعلقها بها باعتبار ان السوم ملازم لعنوان يكون هو الباعث لعدم الوجوب بان يكون العلف
مانعا فيكون ذكر السوم من جهة انه ملازم لعدم المانع وهذا الظهور لا يخفى على المتأمل اذ الظاهر من
تعلق حكم بعنوان كونه بذاته منشأ له لا باعتبار امر آخر ولا منافاة بين هذه الرواية وما ورد من ان الزكوة على المعلوفة
اذ الظاهر ان ذكر المعلوفة من جهة ملازمتها للعنوان آخر وهو عدم السوم الذي هو الشرط فكلامه في قوة ان
الزكوة على ما ليس بسائمة كما لا يخفى قوله الشرط الرابع ان لا تكون عوامل ولو في بعض الحول فانه ليس في
العوامل زكوة ولو كانت سائمة توضيح المقام ان الظاهر من النصوص والفتاوى ان كونها عوامل مانع فمع الشك
في صدق العوامل يكون المرجع هو العمومات اذ بها يتحقق المقتضي للوجوب وبعد نفي المانع المشكوك
وجوده بالاصل يجب الاخذ بالمقتضي للوجوب بعض العبارات والاصل وان كان مثبتا الا انه معتبر في
باب الالفاظ واما ظهور الفتوى فيما ذكرنا فلانهم عبروا عن هذا الشرط بعدم كونها عوامل واحتمال كون الشرط
امرا وجوديا ملازما للعدم كونها عوامل بعيد جدا واما ظهور النصوص فلان الظاهر من قوله في الروايات ليس
في السوم انما الزكوة تعلق الوجوب بالسائمة المرسلة والمراد بالمرسل خلاف المقيد يعني على السائمة الغير المقيدة
ولا شبهة ان الارسال امر عدمي وسر كونها مرسلة كونها غير عاملة فظاهر تعلق الوجوب بالارسال العدمي
كون العدم هو الشرط فيكون ذلك من جهة كونها عوامل هو المانع ويدل عليه ما ورد ان الزكوة على ما ركب ظهره
او يحمل على ظهره ويقرب منه ما ورد عن امير المؤمنين ... انه جعل ... الزكوة في الظهر او الحمل عليه انما
والظاهر كون ذلك لاجل ما فيه ذلك لا لاجل انه ملازم لعنوان شرط وجودي كما لا يخفى وينبغي ان يعلم
ان نعظم العوامل لا تخلو من اعمال من حيث المادة والهيئة كما ذكرنا في السائمة ويجري فيها جميع الاحتمالات
السابقة من ان العامل يصدق على المعد للعمل ايضا او لم يتصف بالفعل فلو اشترى الابل ليعمل بها في طلبها العوامل
فيأتي الاشكال في بعض الفروع فلو اشترى للعمل ولم يعمل بها الى ان حال الحول فالظاهر وجوب الزكوة فيه وكذلك
لو اشترى وعمل ثم بنى على عدم العمل وارسله الى تمام العام واما لو اشترى وعمل به مدة حال عليه الحول ف

ثم العمل به في مدة تمام حال عليه الحول

ثلاث

تلك المدة ولكن يكون بانيا على العمل ايضا بعد ذلك فهو موضع الاشكال الذي انه يصدق عليه العامل او من كونه
مرسلا سائما في طول الحول قوله المقصد الثالث في الابدال من وجب عليه بنت مخاض وليس عنده ابنة
لبون هذه المسئلة ايضا مما لا خلاف فيه كما في كلام بعضهم وفي التذكرة انها موضع وفاق وفي خبر زرارة وابي
بصير فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون ذكر وفي بعض ... بالتجارة فقد ورد في الصحيح انه اذا بلغ خمسا وعشرين
ففيها بنت مخاض وهذا يحتمل الوجوه احدها ان يكون المراد بوجوب بنت المخاض فيها ما هو الظاهر من
كون الفريضة بنت المخاض الموجودة فيها فان اتحدت فهي الواجبة وان تعددت فعلى التخيير الا ان الاغلب
وجود بنت مخاض في خمس وعشرين وبناء على ما استفدناه قوله فان لم تكن عنده فابن لبون لان ظاهره ان
بنت المخاض الواجبة ان كانت في النصاب فهي وان لم تكن فابن لبون والازم ما استظهرناه تعين حق الفقراء فيها
في النصاب وعدم ضمان المالك لو تلفت بنت المخاض الموجودة في الفريضة بلا تعد ولا تفريط ولكن لم يلتزم بها
احد من الفقهاء بما ذكر من اللوازم الثاني ان يكون المراد بوجوب بنت المخاض في المثال وكذا الا في غيره انه ليس
من جهة تعلق حق الفقراء بها بل بينها الجزء المتعلق بالنصاب انما تعلق بجميع النصاب ويكون من كل ابل جزء للفقراء
بل الواجب ما ذكرناه ولكن باعطاء بنت مخاض يؤدي الواجب لانه قد ثبت جواز اعطاء قيمة الاجزاء من غير جنسه
انما كان نسبته الى الباقي كنسبة بنت مخاض الى النصاب وبهذا الوجه يصح تعلق النصاب بالعين مع وجوب الشاة
والنصف الجزء الاول مع عدم كون الشاة موجودة في النصاب وعبر التصويران الواجب لعطاء جزء من خمس الابل
في ستة وعشرين وكذا في غيره من النصاب يتعلق بذمة المكلف بعد الحول بنت مخاض للفقراء بحيث
لا يكون لهم حق في اعيان النصاب هذا تمام الكلام في فقه الرواية وسيأتي الكلام فيه بتحقيق في مسئلة
تعلق الزكوة بالعين او الذمة ثم ان مقتضى عبارة المصنف انما هو اجزاء ابن لبون في شأن من لم يتمكن
من اداء بنت المخاض والمحكي عن ظاهر جماعة هو التخيير بين بنت مخاض وابن لبون مع عدم تعذرها وظاهر التحقيق
بالاجماع انه الظاهر من الروايات ان بدلية ابن اللبون انما هي مع تعذر بنت المخاض نعم التخيير المستفاد
في نصاب البقر بين التبيع والتبيعة هو ظاهر النصوص قوله ولو لم يكن عنده كان مخيرا في ابتياع ايهما
شاء اقول لو لم يكن عنده بنت مخاض ولا ابن لبون فهل يتعين عليه شراء بنت مخاض او اعطاء قيمتها او يتخير
في شراء ايهما شاء وجهان اجودهما الاخير لانه لا شبهة في انه لو اشترى بنت مخاض تعين عليه دفعها الى المستحق
بمجرد الشراء لانه يصدق عليه ان عنده بنت مخاض وكذا لو اشترى ابن لبون صح اعطاؤه لانه يصدق عليه ان عنده
ابن لبون ولا يمكن القول بانه لا يجوز له شراء ابن لبون لعدم دليل على منع المكلف عن هذه المعاملة ومعه
فيصدق ان عنده ابن لبون فيشمله النص وهذا معنى التخيير قوله ويجوز ان يخرج من غير جنس الفريضة

بالقيمة السوقية ومن العين لتفضل وكذا ساير الاجناس اقول ظاهر النصوص تعلق الزكوة بعين النصاب لان
ظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة كون الشاة من الاربعين ولكن يظهر بالتامل في بعضها ان المراد تعلق
بالعين اعم من التعلق بنفس ما في النصاب وبما كان من قبيل تعلق الزكوة فيجوز اعطاء الحيوان الزكوي عوض ما
وجب في النصاب وان لم يكن من جنسه ولذلك نفى تجويز اعطاء الغنم من الابل وبالعكس فيكون محل تعلق الزكوة
هو كل الحيوان الزكوي الصالح لجميع افراده بالاجماع والشرائط المتقدمة كما يستفاد من مجموع الاخبار والفتاوى
ان اخراج مطلق القيمة يكفي ولو لم يكن من جنس الزكوي ايضا فمقدار ما يجب في النصاب يكفي واداء الواجب
من اي جنس كان وهذه المسئلة في غير الانعام من النقدين والغلات لا اشكال فيها وانما الاشكال
في الانعام والمشهور نقلا وتحصيلا على ما صرح به غير واحد منهم الاجزاء بل في محكي ... والغنية وظاهر ...
وغيرها الاجماع عليه قوله ره والشاة التي تؤخذ في الزكوة اقلها الجذع من الضان اقول على
القول بتعلق الزكوة بالعين يقع الاشكال في انطباق فروع المسئلة على القاعدة حيثما اذ بناء على كون
الجذع من الضان ما يختص بما كمل سبعة اشهر لا يكون داخلا فيما يجب فيه الزكوة اذ لا يحصل مع الحول عليه
وحال كونه دون سبعة اشهر وكذلك الثني من المعز فانه مع كونه عبارة عما كمل ... اشهر لا يكون داخلا
فيما يجب فيه الزكوة والوجه في ذلك انه في مدة الرضاع تكون معلوفة فلا يكون سائمة بتمام الحول موجودا
فيه مع انه شرط ووجه الاشكال ان الشركة في العين تقتضي كون الفريضة جزء من النصاب الذي حال عليه
الحول فكيف يكون جذعا وهذا الاشكال ذكره المحقق الاردبيلي ره وتبعه المحقق البهبهاني قده وقال لا
يمكن التخلص منه الا باحد امرين اما اختصاص الجذع المذكور بغير زكوة الغنم واما كون الجذع عبارة عما
كمل له حول وانت خبير بان الاشكال المذكور يجري في النصاب السادس من الابل فانه يجب في ستة و
عشرين بنت مخاض وهي ما كمل حولها فهو ايضا ليس جامعا لشرط الزكوة وهو السوم لعدم دخول مدة الرضاع
في الحول لكونه معلوفة ولاجل ذلك الاشكال جعل بعضهم النصاب في غير الغنم من الابل متعلقا بالذمة لا بالعين
ومع ذلك يرد عليهم الاشكال كما ستسمع ما في الجواهر بعد ذكر الاشكال لكن ستعرف ضعف الاشكال
لان المراد بالشركة المذكورة على نحو زكوة الابل من كون الفريضة شاة مثلا في مجموع النصاب حق ان كل واحد منه
للفقير جزء فيه فلا باس ح بتقديرها بالجذع ونحوه ضرورة رجوع الحاصل الى ان للفقير ما يقابل الجذع
من النصاب كما تسمع في البقر والشاة وبنت المخاض في الابل لان من المعلوم عدم اختصاص وجوب الزكوة فيما لو
وجد مسمى الفريضة في النصاب بل لو وجد لا يتعين على المالك اعطاؤه كما ان من المعلوم عدم اختلاف كيفية الوجوب
في ... مسمى الفريضة في النصاب وعدمه بل وعدم الفرق في كيفية نصاب الابل والبقر والغنم وكان منشأ الاشتباه
عدم تصور خلو نصاب الغنم عن مصداق مسمى الفريضة اي الشاة التي اقلها الجذع بخلاف غير الغنم من النصب لكن لا
يخفى عليك عدم صلاحية مثل ذلك للفرق بل ... الفقير ... مع القطع باتحاد المراد من خطاب الزكوة في
جميع هذه الموارد وغيرها كما تسمع زيادة تحقيق لذلك انتهى ثم لا اشكال في انه ح من جهة الجواهر اقول

يخفى

تكرر في الحديث ذكر الجذع بفتحتين ... من الابل ما دخل في السنة ... ومن البقر والمعز ما دخل في الثانية ... نقل فيه اقوالا اخر كما في المجمع

السوم

لا يخفى عليك ان ذلك لا يدفع الاشكال الا بارجاعه الى ان تعلق حق الفقراء بكل واحد من الاربعين مثلا بقدر قيمة
الجذع بالنسبة اليها فيجب في كل شاة جزء من اربعين جزء من قيمة الجذع ولازم ذلك انه لو تلف واحد
من الاربعين نقص من الجذع جزء بما به قيمته قيمة هذه الشاة بالنسبة الى الاربعين مع انهم لم يلتزموا
بذلك في فروع المسئلة وينبغي تقريب المقال في ضمن المثال لتوضيح الحال فنقول لو كان قيمة كل من الاربعين
خمسة دراهم وكان قيمة الجذع درهمين ونصفا وتلف واحد من الاربعين لزم ان ينقص من الجذع
جزء من ثمانين جزء مع انهم ذكروا انه ينقص جزء من اربعين جزء من جذع وكذلك لو كان الامر بالعكس
بان يكون قيمة الجذع خمسة وقيمة الشاة درهمين ونصفا فيجب الا ان نقول على الوجه الذي تخلص عن
الاشكال انه ينقص جزء من عشرين جزء من الجذع مع انهم قالوا يسقط جزء من اربعين مطلقا وبالجملة مقتضى
الاشاعة بقدر القيمة ان يكون النقص في بعض الصور جزء من الاربعين وفي بعضها من الثمانين وفي بعضها
من المائة او غير ذلك من الفروض مع انهم لم يلتزموا بفروع هذا سوى العلامة في ... بل اتفقت كلمتهم على
الظاهر او كلمة اكثرهم على ان النقصان بنسبة التالف الى ما في النصاب وهذا لا ينطبق على ما ذكر في دفع الاشكال
كما لا يخفى وكذلك القول في الاشاعة ان ... بالنسبة الى الابل فانه مع تلف واحدة من الابل يقولون يسقط
جزء من خمسة اجزاء من الشاة مع ان مقتضى الاشاعة بالنسبة الى القيمة ان يقوم التالف وينسب الى قيمة المجموع
وينقص من الشاة بالنسبة فتارة يكون التالف اعلى قيمة من الثاني فيجب النقص اكثر من الخمس وقد يكون
انقص كما لا يخفى لان مقتضى اشاعة الجذع في اربعين اشاعة قيمته بالنسبة الى قيمة الاربعين لا اشاعة
حجم الجزء في اعيان الاربعين غير معقولة وبالجملة لا مناص عن هذا الاشكال بما ذكره اذ لا يمكن انطباق
الفروع المذكورة في باب الزكوة على هذا وقد ذكر العلامة في تذكرته وتردد في تلف بعض النصاب بعد
الحول لا يمكن تطبيقها على القول بتعلق الزكوة بالعين فراجع وهذا الاشكال لقوته لا يمكن دفعه بما
ذكره في المنتهى من انه لو كان نصف النصاب مرضى ونصفه صحاحا يؤخذ شاة صحيحة تساوي جزءا من
اربعين جزءا من مجموع قيمة المرضى والصحاح بان يقوم الصحاح والمرضى مجموعة ويؤخذ شاة صحيحة
بتلك النسبة فتامل قوله ره واما اللواحق فمنها ان الزكوة تجب في العين لا في الذمة اقول كيفية
وجوب الزكوة تحتمل وجوها اولها ان يقال ان الزكوة حكم تكليفي صرف لا تعلق لها بذمة المكلف ولا
بعين المال الموجود في الخارج اصلا وانما هي عبادة كالصلوة ولكن المكلف به فيها اداء المال للفقير
فهيهنا حكم وضعي اصلا وثانيها انها متعلقة بالذمة ابتداء ولها تعلق ايضا كالدين الذي له رهانة
رهن فهي متعلقة بالذمة ابتداء ولها تعلق بالعين لتعلق حق الرهانة بالعين المرهونة ورابعها
انها متعلقة بالعين كتعلق ارش الجناية برقبة العبد الجاني ابتداء فان الحق اما ان يتعلق بالذمة
ابتداء وعلى الاول حق الرهانة ومن الثاني حق الجناية وقد ظهر من بياننا هذا انه لا واسطة بين المحض كون
الحصر الذي ذكرناه عقليا دائرا بين النفي والاثبات ولهذا وقع منهم في الابواب المختلفة حصر الحقوق فيها

او يقال انها متعلقة بالذمة ولا ربط لها بالعين اصلا وثالثها

بالعين

او يتعلق بالعين ابتداء ويتعلق بالذمة ثانيا ... ولم يتعلق بالذمة اولا

من دوران الديباج احتمال ثالث ومنه يظهر ضعف ما ذكره بعض المتأخرين في بعض الحقوق من انه حق مستقل
وليس من احدهما في شيء ثم نقل عن بعض المحققين والمحقق الثاني القول بكون الزكوة حقا مستقلا ثالثا
ليس من قبيل شيء من الحقين وفسره بعض مشايخنا بان مرادهما ان لها من اللوازم ما ليس في شيء منهما
لا انها واسطة بين الحقين كيف لا وهي لا تخلو من ان تكون متعلقة بالذمة ابتداء او بالعين ولا ثالث وهذا
ما ذكر صورة ولكن الظاهر ان ثمرة خلافهم في كون الزكوة من قبيل احد الحقين انما تظهر في الاثار واللوازم
فمن يقول بكونها من قبيل حق الجناية فهو ملتزم بترتب لوازم حق الجناية واثارها ومن يقول بكونها حق الرهانة
فكذلك فتنظيرها بالحقين انما هو لترتيب اثار الحق الذي هو نظيره وليس التنظير بهما في مجرد كونهما في [من قبيل]
الذمة ابتداء او في العين كذلك وح فاذا ترتب عليها اثرا وثبت لها لازم ليس في شيء من الحقين كشف عن انها
حق ثالث ليس من قبيل احدهما وقد يجاب بمنع الحصر بانه لا دليل على كون الحق المتعلق بالذمة ابتداء وبالعين
ثانيا منحصرا في حق الرهانة اذ لعل له نوعا آخر من ذلك القبيل وكذا نقول في جانب حق الجناية وح فلا دليل على الحصر
على نفي كونها حقا ثالثا ثم يمكن ان يقال ان مقصودهم من الترديد بين كون الحق المشكوك متعلقا بالذمة وبين
كونه متعلقا بالعين هو كونه على الوجه المذكور من ابتداء الامر فمن قال بكونه كحق الرهن قال بالاول ومن قال
بكونه كحق الجناية قال بالثاني ومقصودهم من الخلاف انما هو ترتب اثار الحق المتعلق بالعين فمن يقول
بكونه كحق الرهن فمقصوده ترتب اثار الحق المتعلق بالذمة لا ترتب خصوص اثار الرهن فاذا ترتب عليه اثار الحق
المتعلق بالذمة فهو عنده كحق الرهن وان كان له اثار خاصة مغايرة لاثار خصوص الرهن وكذلك القائل
بكونه كحق الجناية وح فلا يقدح في الحصر وجود لوازم غير مترتبة على خصوص شيء من الحقين ولا يوجب
ذلك ان يصير الحق المشكوك حقا ثالثا اذ ليس المراد من الحصر هو الحصر في خصوص الحقين حتى يكون وجود الواسطة
بل مرادهم عدم خروج الحق عن احد العنوانين ومن المعلوم عدم الواسطة بينهما فكون الحق حقا ثالثا باعتبار
خصوص الرهن والجناية لا يوجب كونه ثالثا بالنسبة الى الذمة والعين فاندفع ما اوردنا وبذلك يجاب عما
حكي عن بعض الاواخر من ان يقال ان الفقراء شركاء المالك في قدر فريضة الزكوة وذلك يحتمل وجهين
الاول ان كل جزء جزء من النصاب فهو مشترك بين الفقراء والمالك على نحو الاشاعة وعلى هذا فانقسام المجموع
مركب من مال الفقراء والمالك فيكون اشاعة حق الفقير في مجموع المال من قبيل الجزء في الكل الثاني ان تكون
الفريضة كليا متعلقا بالعين نظير ما في بيع صاع من الصبرة فللفقير في اربعين شاة شاة كلي والباقي للمالك فيكون
من اشاعة الكلي في جزئياته اما الوجه الاول فلا قائل به ولا يمكن ان يستدل له بظاهر ما اشتمل من الادلة الدالة على تقدير
الفريضة والنصاب بحسب الاشياء التي يجب فيها الزكوة والتي تجب فيها ... مثل قولهم فيما سقت السماء العشر كانه
دليل على وجوب اداء العشر من الغلات الاربع وكذلك هو دليل على استحقاق العشر في سائر الحبوب ولا ريب في دلالتها
على استحقاق العشر مثلا بسبب على نحو الشركة والا على كونه حقا في المال بل الزكوة المستحبة يختلف معها لا يوجب للفقراء
على المالك ولا في العين الزكوة بوجه نعم كلمة في في قوله فيما سقت اه مجرد السببية بالنسبة الى الذمة فكذا بالنسبة

ليس

ان خلاف من حق الجناية

الفقير هنا الحق المتعلق بالعين والحق المتعلق بالذمة

اشاعته

الى

الى الفريضة ولا يمكن ارادة الظرفية الغير الى المجاز بخصوصها لاستلزامها استعمال اللفظ في اكثر من معنى
وليس لنا ان مقتضى المدونة دليل مستقل ولا انه هنا الدليل على نفي الاشتراك واضحة لعدم تعقل في المدونة
اذ لا يعقل ان يكون لاحد ما عند الشريك ولا استحقاقا ولا لامر على نحو الحقية فهي محل منع لما بيناه في المباحث
السابقة من عدم تصوير الحق في المشاع ومن هنا ربما يشكل على القائل باعتبار كون الفقير اليها لا ربما
يجاب عنه بما سنعرفه ان شاء الله واما الوجه الثاني فالظاهر انه ايضا مما لا قائل به لكن نقل عن ابن حمزة انه نقل عن بعض
الاصحاب وقال بعض مشايخنا الظاهر انه اشتبه عليه الامر من بعض عباراتهم ولعل من اوهم العبارة تعلق
الزكوة بالفقراء ابتداء نظير حق الرهانة فيسقط الاحتمالات الاولان ويبقى الامر مرددا بين الثلثة الاخيرة
التي اختلفوا فيها فان قلت انك قد ذكرت ان معنى جعل الزكوة من قبيل حق الرهانة هو تعلقها بالذمة ابتداء
مع انه يظهر منهم جعلها متعلقة بالعين بناء على كونها من قبيل حق الرهانة كما يظهر من كلام الشهيد في البيان
فانه بعد ما حكم بتعلقها بالعين قال وفي كيفية تعلقها بالعين وجهان احدهما انه بطريق الاستحقاق فالفقير
شريك وثانيهما انه استيثاق فيحتمل انه كالرهن ويحتمل انه كتعلق ارش الجناية بالعبد فيتفرع على الترديد
بين الاحتمالات الاخيرة على تعلقها بالعين فمن كلامه يتعين تعلق الزكوة بالعين محتمل لوجهين احدهما ان يكون كتعلق
حق الرهانة والاخر ان يكون كتعلق حق الجناية فهو على التقديرين متعلق بالعين ابتداء قلت اذا تعلقت الزكوة
بالعين تعلق حق الرهانة فمعناه انها متعلقة بالعين والذمة معا الا ان تعلقها بالذمة ابتداء وبالعين ثانيا
ليس معنى تعلقها بالعين عدم تعلقها بالذمة اصلا لمنافاة ذلك لحق الرهانة وح فيصح ان ينسب اليها التعلق
بالعين كما صدر من الشهيد ويصح ان ينسب اليها التعلق بالذمة كما ذكرنا فما ذكرناه ليس مخالفا لما ذكره وعبارته
انما وقعت في مقابل من جعلها متعلقة بالذمة صرفا ومن هنا يرتفع التهافت المتوهم بين عبارتي التذكرة
حيث انه نقل في موضع منها عن الشافعي القول بكون الزكوة متعلقة بالذمة والعين من غير منها وفي موضع
آخر جعل كونها كحق الرهن متفرعا على تعلقها بالعين وكيف كان فلا بد من مراجعة الادلة وتحصيل ما يظهر منها
وتعيينها النحو من الاقوال المذكورة وظاهر الاخبار في الشركة لان قولهم فيما سقت السماء العشر مثلا الخمس
التي للفقير في الغلات يدل على الشركة من وجهين احدهما نسبة العشر للفقراء فاذا كان المراد عشر الغلات يكون
مخصوصا في العين شاعة والثاني كلمة في لانها للظرفية فتدل على كون العين ظرفا لحق الفقير فيكون شريكا
ومثل قوله في اربعين شاة شاة وغيره مما يشتمل على كلمة في والقول بان كلمة في للسببية كقولهم في قتل الخطأ
دية وفي العين نصف الدية الى غير ذلك كما يؤيده تقدير الفريضة بغير جنس النصاب في قوله في كل خمس
من الابل شاة فان كلمة في هنا انما ليست للظرفية لعدم وجود الشاة في الابل فهي للسببية وهكذا غيرها لورودها
على نهج واحد وسياق واحد ضعيف لانه معنى مجازي لا يصار اليه الا بدليل وهو مفقود في المقام ولانها لا
تحمل على الظرفية في غير الجزء والكل لان عدم كون مدخولها ظرفا قرينة على ارادة السببية واما ظرفية
المورد مع قطع النظر عن الحقيقة فكون ظرفيته من اقوى القرائن على ارادة الظرفية بالمعنى واما قوله

وفي كل خمس من الابل شاة ظاهرا في الظرفية لان المراد ان في خمس من الابل حصة تساوي شاة وهذا مراد

العلامة في التذكرة بقوله ويمنع الوجوب من غير النصاب بل الواجب جزء في العين قيمته شاة انتهى فوجوب

الزكوة من غير العين لا ينافي الشركة وقد يقال ما يدل على الشركة قول امير المؤمنين ع لمصدقه فاذا اتيت ماله

فلا تدخله الا باذنه فان اكثره له وجه الدلالة ان كونه اكثره له يلزمه ثبوت الاشتراك واجيب بان ما قبل

قوله فاذا اتيت ماله ما يدل على ان كل المال له وانه مخير بان قوله فاذا اتيت ماله من قبيل الظاهر وقوله

فان اكثره من قبيل الاظهر مضافا الى كونه من قبيل التعليل ومما يدل على الشريك ايضا ما ورد في النصوص من

ان الله تعالى جعل الفقراء شركاء الاغنياء ونحو ذلك وبالجملة لا ريب في ظهور الاخبار في كون الفقراء شركاء ثم

ان مقتضى تسلط الناس على اموالهم هو ان يكون ولي الفقراء مسلطا على ان يأخذ الزكوة من عين النصاب

قهرا وان لا يجوز للمالك دفع القيمة عن الزكوة الا بعد مصالحة بينه وبين الفقراء او تراض وايضا مقتضى

الشريك كون النماء مشتركا بين الفقراء والمالك مع ان الالتزام به بعيد وان احتمل في التذكرة فمقتضى قاعدة السلطنة

لزوم ترتيب جميع آثار الملك للفقراء مع انه لا يجوز ترتيب بعض لوازمه من ذلك فلابد اما من تخصيص القاعدة

بالادلة الدالة على عدم جواز ترتيب بعض آثار الملك والالتزام بان المالك الذي هو الفقير ليس مسلطا

على هذا المال الذي هو مقدار حقه ويثبوت ولاية المزكي على مال الفقراء وابقاء تلك النصوص الدالة على

الشريك على ظاهرها واما من التصرف في تلك الاخبار الدالة على الشريك حتى لا يلزم مخالفة القواعد وحكي

عن بعض مشايخنا ان التخصيص في القاعدة امر سهل لا بعد فيه وتخصيصها كثيرة عليها فان الموارد التي ليس

المالك فيها مسلطا على ماله غير محصورة فليكن هذا منها ولا يبعد ان يقال ان التصرف في تلك الاخبار اولى

لعدم ترتيب كثير من احكام الشركة في المقام ولاشتراك اغلب تلك الادلة الظاهرة في الشركة بين الواجبات

والمستحبات ومن الواضح عدم الشركة في المندوبات فليحمل على ان للفقير حقا في تلك الاموال كحق الجناية بمعنى ان

حق الفقراء متعلق بالعين ابتداء في الواجبات والمستحبات فان قوله ع فيما سقت السماء العشر وقوله ع كل ما كيل بالصاع

ففيه الزكوة كما انه شامل للاجناس التي يجب فيها الزكوة كذلك شامل لما يستحب فيه الزكوة فلابد ان يحمل على

الحق حتى يصح في الواجبات والمستحبات اذ لو حمل على الشريك لم يستقم في المستحبات ويكفي في الظرفية تعلق حق الفقراء

بالعين ابتداء ويمكن ان يتكلف في الجواب بتسليم حمل كلمة في على الظرفية المجازية في الاخبار المبينة لحكم

الزكوات الواجبة والمستحبة جميعا وحملها على الظرفية الحقيقية في الاخبار المختصة بالواجبات ويلزم هذا

الحمل شاركة الفقير للمالك فان قلت ان الاخبار الواردة في تقدير الزكوة من قوله ع فيما سقت السماء العشر

وغيره من الاخبار اذا حملناها على الاشتراك اختصت بالواجبة فلا يبقى دليل لتقدير المندوبة هو تقدير الواجبة

من اجماع ونحوه فتامل ثم على تقدير مشاركة الفقراء للمالك يحتمل ان يقال ان حقهم كلي في المال كصاع

من الصبرة ويحتمل كونه فردا غير معين على الاشكال ويحتمل كونه جزءا مشاعا فيما بين الكل وان كان الاحتمالان

الاولان بعيدين خصوصا الثاني وقد قربنا ظهور الاخبار في الثالث سابقا وقلنا ان تعلق الحق بمقدار من النصاب

اول لكثرة الاخبار الدالة على الشريك وكون ارتكاب التخصيص في القاعدة م

قلت يتمسك في تقدير المندوبة بالادلة الدالة على تقدير المندوبة م

ربما

من قبيل تعلق الحق بالكل دون الجزء بالكل كما زعمت انهم يتكلمون فيما سيأتي ان شاء الله ثم قوله ولو امهر امرأة

نصابا وحال عليه الحول في يدها فطلقها قبل الدخول وبعد الحول كان له النصف موفرا وعليها حق الفقراء اه

لا ريب ان كلامه بالنظر الى ما لو امهرها عين النصاب الموجودات هذه الصورة هي التي يجري فيها ثبوت حق الفقراء

على المرأة ونصف الجميع للزوج دون ما لو امهرها كليا في ذمته فانه لا يجري فيه ثبوت حق الفقراء على المرأة

ثم انه يحتمل ان يكون المراد من قوله كان له النصف موفرا عدم كون الزكوة على الزوج ومع ذلك يكون قوله وعليها

حق الفقراء اه اشارة الى دليل الحكم ويحتمل انه اراد منه كون نصف العين كملا للزوج وعدم صيرورة تعلق

الزكوة سببا للنقصان في حقه من العين وانتقاله الى المثل او القيمة ومن ذلك في المعتبر وكيف كان فاما ان

يطلقها قبل اخراج الزكوة او بعد اخراجها فان كان الاول فكان يطلقها بعد اخراج الزكوة ولا ريب في ان

الماهر ما اخرج الزكوة من المهر انما هي الزوجة سواء كان الطلاق قبل اخراجها او بعده اذ لا ريب في صيرورتها

مالكة للنصف الذي هو تمام المهر بنفس العقد وانه يجوز لها ان تتصرف فيه بانحاء التصرفات ومنه كون

ملكها في معرض الزوال كلا او بعضا لا يمنع من تعلق الزكوة بالمال الذي هو المهر بعدما كانت متمكنة من التصرف

فيه فلا شبهة في تعلق الزكوة به وفي كون تمامها على الزوجة وانما الكلام في انها اذا دفعت الزكوة وطلقها الزوج

بعد ذلك فهل يستحق نصف المهر او يستحق نصف الباقي وشيئا مما تلف باخراج الزكوة من مقدار حصته او

قيمته وحكي عن بعضهم ان له النصف كاملا من العين واستدل له بقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح

وان تعفوا اقرب للتقوى الآية وقد اختلف المفسرون والفقهاء في تفسيرها فذكر المفسرون ان المراد

ان نصف ما فرضتم لهن وقال وقال الفقهاء فنصف ما فرضتم لكم والذي يدل على ما ذكره المفسرون الاستثناء

بقوله تعالى الا ان يعفون فان قوله سبحانه فنصف ما فرضتم مشتمل على عقد ايجابي يدل على صريحا وهو

كون النصف ثابتا لهن او لمن بيده الآية زوجا او زوجة وعلى عقد سلبي يدل عليه التزاما وهو عدم كون الثلث

من النصف لمن بيده الآية ومن المعلوم ان ظاهر الاستثناء كونه اخراجا من العقد الايجابي والسلبي فان

قلنا ان المراد من الآية كون النصف للزوجة يكون الاستثناء اخراجا من العقد الايجابي في صريح المعنى وان

النصف لهن الا ان يعفون فحينئذ لا يكون لهن شيء وان قلنا ان المراد بها كون النصف للزوج يكون الاستثناء

من العقد السلبي والمعنى ان النصف لكم وليس لكم ان يعفون الا ان يعفون من النصف فيكون لكم كل النصف

لي على ما ذكره الفقهاء بقوله تعالى وان طلقتموهن فانه شرط جزاؤه قوله تعالى فنصف ما فرضتم وظاهر الشرط كون

الطلاق سببا للنصف وهذا انما يصلح دليلا بان المراد من الجزاء ثبوت النصف للزوج لا للزوجة لان الذي يصير

مسببا عن الطلاق وحاصلا بعده هو النصف للزوج لان نصف الزوجة انما هو بالعقد وجعله الجزاء راجعا اليها فلابد ان

يرتكب خلاف الظاهر ونقول ان سببية الشرط للجزاء انما هو بالنسبة الى العقد السلبي اعني عدم كون

الزائد عن النصف لها فان الطلاق سبب لان لا تستحق الزوجة ازيد من النصف فظاهر الشرط في الآية

معارض لظاهر الاستثناء لان ظاهر الاول السببية للعقد الايجابي كما ان ظاهر الاستثناء كونه راجعا اليه

المتمم

الإيجابي

فان جعلنا الجزاء راجعا الى الزوج كما هو مقالة الفقهاء كان الشرط باقيا على ظاهره من كونه سببا للعقد
لكن يلزم خلاف الظاهر في الاستثناء اذ هو حينئذ يكون راجعا الى العقد السلبي وان جعلناه راجعا الى الزوجة
انعكس الامر ولا يبعد انه حمل لفظه بعد الاستثناء اقوى من ظهور الشرط فيكون مقالة المفسرين اقوى وعلى فرض
كون الاية ظاهرة في مقالة الفقهاء فوجه الاستدلال بها على اخذ الزوج النصف كملا من العين هو انه حكم بثبوت
النصف له فيجب احرازه هذا المعنى وعلى [illegible] انه ايضا [illegible] الامرين كون الجزاء راجعا الى الزوج او الزوجة
فان احراز العنوان وعدم احرازه انما ينفع في مورد لا يكون هناك حكم معلوم الثبوت لمن ليس متصفا
بالعنوان واما لو كان لمن ليس متصفا بالعنوان حكم معين فلا ينفع احراز حكم العنوان شيئا اذ لو كانت
احرازه حكم العنوان لازم منه احراز حكم غيره ايضا لازم مثلا لو فرض كون ثبوت النصف معلوما للزوج بالاية
ولا يكون للزوجة نصيب معين ثم يصح ان يقال ان احراز النصف له لازم بحكم الاية فلو ورد هناك نص لزوم
ابداله على نصف الزوجة لعدم لزوم احراز النصف له [illegible] ليس من هذا القبيل لانا نعلم من
الخارج ان نصف المهر للزوج ونصفه للزوجة من غير زيادة نصيب احدهما على الاخر ولا يتفاوت الامر
بين ان يرجع الجزاء الى الزوج او الزوجة للزوم تنصيف المهر بينهما على اي تقدير فكما انه يلزم النصف
للزوج فكذلك يلزم للزوجة فان الاستدلال بالجزاء لنصف العين للزوج مما يصلح فيما لو كان هناك
قائل بعدم لزوم النصف وارباب القولين في المسئلة متفقون على النصف له غاية الامر ان احدهما يقول
بلزوم النصف من العين والاخر يقول بعدم لزوم كون تمام النصف من العين فليس هنا من يكون النصف له
ولو بالنسبة الى بعض اجزائه حتى يستدل في رده بالاية والاستدلال بها للزوم كون تمام نصفه من العين مع عدم
نقصانه بالزكوة [illegible] ان مقتضى الاية كون النصف من العين المفروضة مهرا للزوج فيلزم الحكم به ما دام
ممكنا فلا يصح الحكم بالمثل او القيمة بعد ما كان اخذ النصف من العين ممكنا ضعيف لان الزوج انما يستحق
من العين نصفا مشاعا ولا ريب في ان تلف جزء من العين مستلزم لتلف شيء من النصف المشاع الساري في — فان النصف المشاع
جميع اجزاء الكل فان النصف الذي هو من الكسور وجزء من الكل ليس امرا كليا صادقا على كل نصف حتى يقال
انه باق لان الكل يشتمل على نصفين وليس لاحد من النصفين نصف بل كل كل له نصفان [illegible] النصفان
ليسا صادقين على نصف معين في الخارج بل كل منهما سار في الكل موجود في ضمنه بل الانصاف المعينة التي
يكون فرضها في العين ليس شيء منها من افراد ذلك النصف المشاع الذي هو احد الكسور لان كل كل [illegible]
[illegible] كثيرة ولست العين مشتملة على الربعين النصفين لان كل كل له نصفان وليس انصاف كثيرة
وايضا النصف الذي هو من الكسور شائع غير معين واذا فرض النصف معينا خرج عن الاشاعة [illegible]
النصف كذا غيره من الكسور [illegible] فالكل ما يتلف من الكل يتلف من النصف [illegible] فلا وجه
للحكم بكون تمام نصف الزوج من العين بعد فرض تلف مقدار الفقير بسبب اخراج الزكوة نعم قد يطلق نصف
عرفا على مقدار النصف اعني الامر الكلي الذي له افراد كثيرة لان لكل كل نصفا معينا فرض في العين فهو

لازاله

من افراده وهذا المعنى لا يتلف بتلف البعض فانه باق ما دام نصف العين باقيا فاذا تلف [illegible] منها
[illegible] بقي النصف الاخر بمقدار النصف باق فلو حمل النصف في الاية على مقدار النصف امكن ان يستدل
بها للزوم اخذ الزوج تمام نصفه من العين لبقاء مقدار النصف بعد اداء الزكوة لكنه ايضا محل تامل لا ظهور
منها [illegible] وقد استدل للزوم اخذ الزوج تمام نصفه من العين بعد الاية بانه بعد تلف بعضه بسبب الزكوة
يلزم ان يرد عليه ما هو قريب الى ماله الذي تلف والاقرب اليه العين الذي كان ماله جزء منه وبعبارة اخرى
ان نصفه المشاع الذي كان جزء من العين قد تلف بعضه ولا ريب ان اجزاء تلك العين اقرب الى المتلف من
المثل او القيمة فيلزم تداركه منه فانه لا فرق بين ما تلف من ماله المشاع وما يأخذه الا بالاعتبار فان النصف
المشاع بعد اخراج الزكوة هو النصف المشاع بعده لا فرق بينهما الا كون شيوع الثاني اقل من شيوع الاول
فان نصفه قبل اداء الزكوة كان شايعا في اربعين شاة مثلا وبعده شايعا في تسعة وثلثين فكانه لم يتلف
منه شيء ولهذا قال في التذكرة في مقام الاستدلال لما اختاره انه يمكنه الرجوع في العين فلم يكن له العدول الى
القيمة انتهى فرجوعه الى العين [illegible] بمنزلة الرجوع الى عين ماله وما دام الرجوع الى عين المال ممكنا
لا وجه للرجوع الى القيمة فان الرجوع الى المثل او القيمة في موارد التلف انما هو من جهة اقربيتهما الى العين
وبعد وجود الاقرب منهما فلا يرجع اليهما ولذا ذكروا انه لو استدان عينا فدفع عين المال الذي استدانه وجب
على الداين القبول كذا قالوا لكنه محل تامل لمنع الاقربية في بعض الموارد فان الشاة التي دفعت في الزكوة
لا نسلم كون الشاة الموجودة في النصاب اقرب اليها من غيرها ثم الاقربية [illegible] التي
هذا النصاب خطر من صنف تلك الحنطة [illegible] واغلب الموارد لانه قد يمكن ان يكون الزوجة من خارج — عدم تحقق الاقربية فيها ايضا كما
وكيف يخرج عنها القاعدة المتقررة من لزوم المثل او القيمة فتامل ولا يبعد ان يكون الاقرب الرجوع الى المثل او — في الحنطة فانه يمكن
القيمة كما اختاره في [illegible] ولكن [illegible] لا احتمال الى العين المسئلة الثانية فيما لو طلقها
قبل اخراج الزكوة وبعد الحول تعلق الزكوة ربما يتوهم [illegible] الرجوع الى المثل او القيمة بالنسبة الى ما هو — فاخذ كلامه
حق الزوج من مقدار الزكوة نظرا الى ان مقدار الزكوة بمنزلة المتلف اذ بعد تعلق حق الفقراء و
شراكتهم مع المالك يخرج مقدار الزكوة عن ملكه فيصير كالمتلف الذي هو متلف فيتعلق حق الزوج بالمثل
او القيمة لكنه ضعيف لوجهين احدهما انا لا نسلم تلف شيء من مال الزوج بتعلق الزكوة لان تعلقها
لا يصادم نصفه المشاع اصلا غاية الامر انه لو فرض انه لم يكن هنا تعلق الزكوة كان نصفه شايعا في
كل نصف الاخر للزوجة وبتعلق الزكوة لا يتغير نصفه المشاع والتغير انما وقع في نصف الزوجة حيث
انها كانت قبل تعلق الزكوة مالكة للنصف وبعده [illegible] ملكه عن النصف نعم كان نصف الزوج شايعا
بينه وبين الزوجة وبعد تعلق الزكوة صار شايعا بينهما وبين الفقراء وهذا التغاير اعتباري لا يترتب
عليه شيء وانما هو بمنزلة ان يبيع الزوجة نصف نصفها من الغير فان بيعها لا يوجب تلفا في نصف الزوج

فان نصف المشاع باق على حاله وانما تنتزع بالمال بعض اجزاء النصف الاخر وتعتبر المال لا يوجب تغير مال
الزوج فان ماكان مشتركا انما كان نصفا مشاعا قبل تعلق الزكوة فكذلك بعده غاية الامر ان الكل كان مشتركا
بين اثنين والان مشترك بين ثلثة منهما لا انهما ان لم يصير تعلق الزكوة سببا لنقصان الزوج لما ذكر
المتوهم من خروج مقدار الزكوة عن ملك الزوجة مجاب بان ذلك لا يوجب الرجوع الى المثل او القيمة لرجوع
الزوج الى العين لا قيمتها الى التلف كما بينا في المسئلة السابقة وبينا ما فيه الا ان الا ترى هنا اوى
لو تعرف ان نصف الزوج باق بحاله لم يتلف منه شئ قوله ولو هلك النصف بتفريط كان للساعي
ان ياخذ حقه من العين ويرجع الزوج عليها بلا ارتضى عليها اقول لا اخفاء في ان هذا القول لا يطابق
القول بتعلق الزكوة عن الزوج تعلق الجزء بالكل لان لا ثمرة يكون ما هلك على مجموع الشركاء لان العين
تتلف منهم فلا بد من ان يقال ان الشارع قد جعل كل جزء من اجزاء العين رهنا لمقدار الزكوة وليس المراد الرهن
المصطلح بل المراد مجرد استيلاء الساعي على اخذ حقه من اى جزء يبقى من العين فتم ان الاختلاف الى التاويل
المزبور بناء على القول المذكور انما هو بعد قيام الدليل على كون الساعي مسلطا على اخذ تمام الزكوة مما بقي
من العين والا فلقائل ان يمنع كون ذلك كذلك والحاصل في مسئلة كيفية تعلق الزكوة فروع غير منطبقة على بعض الاقوال
بمعنى ان بعضها يلائم الاشاعة على نحو اشاعة الكل في اجزائه وبعضها يلائم كون الزكوة حقا متعلقا بالمال
فاذا كان فرع من الفروع غير منطبق على قول من هذه الاقوال فلصاحب هذا القول ان ينكر حكم هذا الفرع
ان لم يكن اجماعيا والا فعليه ان يتكلف او يجعل تعلق المال بين يحصل الفرع المذكور وبطلانه تونا ان
يصحح ولو بتاويل بعيد لا يلزم من تصحيحه بطلان قوله في الحقوق الثلاثة في شرح قول العلامة في كتاب
البيع في مسئلة الفضولي ولو باع اربعين شاة وفيها الزكوة مع عدم الضمان الصحيح في نصيبه اذ يجب محتى على
اشكال اما هذا الفظ انما باع اربعين لا الزيد فانها باع ازيد ولم يبلغ النصاب الثاني فلا يبطل لا لعدم تعيين
النصاب لان الزكوة بعضو الاشكال مبني على ان الواجب شاة غير معينة او مقدار شايع في النصاب ويدل على الاول
الاكتفاء بشاة من غير اعتبار تقويم الجميع وانه لو لم يبق الا واحدة تعين اخذها من دون اعتبار القيمة وعلى
الثاني وجوب التقسيط في المريض والصحاح والاناث مع الذكور وسقوط شئ من الفريضة بتلف شئ من النصاب
من غير تفريط والاصح الثاني والجواب عن الاول ان الشارع اكتفى بمسمى الشاة تسهيلا على المكلف انتهى
قوله والنصاب المجتمع من المعز والضان وكذا من البقر والجاموس وكذا من الابل العراب والبخاتي يجب
اقول الكلام فيه نصا وفتوى كما في الذي قبله هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب غير مشتمل على الخلاف في
التذكرة والمنتهى انه لا نعرف فيه خلافا واستدل عليه بالملاقاة اسم الغنم والبقر والابل للفرد من على كلا الصنفين
ويدل على وجوب الزكوة في الجاموس صريحا ما رواه ابن ابي عمير في الصحيح وزرارة عن ابي جعفر قال قلت له في
الجاموس شئ قال مثل ما في البقر والعراب بكسر العين والبخاتي بفتح الباء جمع بختي بضمها هي الابل الخراسانية
انتهى ما في ذلك قوله والمالك بالخيار في اخراج الفريضة من اي الصنفين شاء خلافا لجماعة من المتاخرين

بل قيل انه المشهور فقالوا بوجوب التقسيط ما لاخذ من كل بقسط مع تفاوت القيمة بمعنى اخراج قيمتها مقسطة
على الصنفين فلو كان عنده عشرون من البقر وعشرون من الجاموس وقيمة المسنة من احدهما اثنى عشر ومن
الاخرى خمسة عشر اخرج مسنة من اي الصنفين شاء قيمتها ثلثة عشر ونصف التي هي نصف مجموع القيمتين
ولا يخفى ان القولين متفرعان على كيفية اشاعة الفريضة في النصاب فان قلنا ان اشاعتها اشاعة الجزء في
الكل فلا بد ان نقول بالقول الثاني لعدم ملائمة القول الاول لما نعيد كون الفقير شريكا للمالك في كل شاة
فلا معنى لتفويض الامر الى المالك في اختياره اى من الصنفين شاء اذ لا ترى كفاية الاقل لو اختاره وهو تفويت
لحق الفقراء بنا على الشاعة في ضمن اجزاء فان الاشكال لا تنطبق القول الاول على القول باشاعة الفريضة اجزاء
هو الاشكال الذي ذكره جمع من المتاخرين وكونه من نصف الشاة هي الجذع وقد استشكلوا فيه من وجهين احدهما
عدم اشتمال النصاب على الجذع بناء على تفسيره بما كان سنة اقل من سنة كما انه ابن سبعة اشهر مثلا وتقول انه يمكن ان لا
يكون في النصاب جذع وثانيها فكيف يكون الجذع شاة في النصاب مع كونه موجودا فيه وثانيهما ان الجذع ربما
هو من نصف الى النصاب كنسبة الواحد الى الاربعين وهذا اذا كرها في مقام الغيبة ان ما يعطيه المالك قيمته
لا بد ان يكون ربع عشر النصاب كما ذكره بعضهم وهذان الاشكالان واردان على القول الاول ايضا ان اردنا
تطبيقه على الاشاعة في الاجزاء ثم ان قلنا بالاشاعة في الاجزاء لا غير القول الاول ولا تعويض تعيين المالك
الا رفاق بحال المالك قوله ولو تم لا يرتب المال الحال على مال الحول لابد انما فرعنا لا جبر على قبل تبدل بعضهم
الخلاف في هذا الحكم والمستند ما رواه عن امير المؤمنين عليه السلام قال لمصدقه ثم قل لهم اعباد الله ارسلني اليكم
ولي الله لاخذ منكم حق الله في اموالكم فهل لله في اموالكم من حق فتؤدوه الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه
فان انعم لك منعم فانطلق معه من غير ان تخيفه او توعده او تعسفه او ترهقه الى ان قال
نفرقه كان له اخراج الزكوة من اتمام انصابه بلا خلاف كما قيل ولا يرد الاشكال من جهة ذلك الا على القائل
بمقتضى ثبوت الاختيار للمالك وكونه تعيينه مميزا ومشخصا قوله ولا توخذ الربى وهي الوالدة الى
خمسة عشر يوما وقيل الى خمسين قد فسر لفظ الربى في كلمات اهل اللغة بتفسيرات كثيرة فنقل انها حديثة
النتاج وقيل هي الوالدة الى العشرين وقيل الى الشهرين او نحو ذلك وقد فسرت في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
وفيها عن ابي عبد الله عليه السلام ليس في الاكيلة ولا في الربى التي تربي اثنين ولا في شاة لحم ولا في فحل الغنم صدقة والخبر
فقوله التي تربي اثنين بيان لقوله الربى وهي التفسير الذي في الخبر المذكور بوجه خير هو قوله ولا في الربى التي تلد
اثنين وعليه فتكون الربى عبارة عما ولدت اثنين وعلى هذا فيدل الرواية على عدم الزكوة فيما لدت اثنين
من شكر فيما هو حكم غيرها مما ولدت واحدة وعلى الاول فيدل بمفهومها على ثبوت الزكوة في غير ما ولدت اثنين
ان قيل بحجية مفهوم الوصف وقد تكون هذه الرواية معارضة برواية اخرى وهي قوله لا توخذ الاكولة
ولا والدة ولا الكبش الفحل والخبر ان الاكولة هي الكبيرة من الشاة تكون في الغنم فان هذه الرواية تدل على عدم اخذ الوالدة

[illegible]

تعلقوم

الجزء في الكل وبعضها بلازم الاشاعة على نحو اشاعته

هذام

٦٧

والظاهر ان المراد منها ما هي قريبة الولادة نزّل زمان عدم انفصالها بالمبدء من جهة قربه من زمان انفصالها منزلة
زمان انفصالها بمنزلة تلك الرواية على عدم اخذ الشاة القريبة العهد من الولادة سواء ولدت واحدة
ام اثنتين فيعارض مفهوم الرواية الاولى الدال على جواز اخذها في الزكوة اذا ولدت واحدة والاربى في ذات
المعطوف قوي خصوصا بالنسبة الى مفهوم الوصف الذي حجيته غير معلومة بل معلومة العدم ومع تقييد
الربى بكونها مما ولدت اثنين لكن الاخرى ولعلها يكون اخذها اشد ضررا من جهة تعدد ولدها المقتضي
لقيام المالك بزيادة المؤنة ومع ذلك يكون مفاد الروايتين عدم اخذ الشاة القريبة النتاج في الزكوة
ويؤيده ان ذلك معنى الوالدة لغة وعرفا بل هو معنى الربى ايضا اذ ذلك المعنى هو المستفاد من مجموع كلمات
اهل اللغة كما لا يخفى على من لاحظها فان الظاهر ان اختلافهم في كونها ما ولدت الى خمسة عشر او عشرين او
غيرهما انما هو اختلاف في تحديد مفهوم قرب الولادة بعيدا تعارفهم على كون ذلك المفهوم معناه لغة فلا ينظر
كلماتهم هذا بناء على عدم كون الكلب مفسرة بما ولدت اثنين واما بناء على كونها مفسرة به كما في بعض الروايات
على ما رواه في التفسير فلا تنافي بين الروايتين لان احديهما تنفي الزكوة عن مطلق الوالدة والاخرى تنفيها عن
والدة خاصة وهي ما ولدت اثنين ولا منافاة بين الحكمين بتخصيص ما ولدت اثنين بعد جواز الاخذ مع ان حكم
ما ولدت واحدا ايضا ما ذكر في ذلك يحتاج الى التكثير ولعل التكثير فيه ايضا ما ذكرنا من كون اخذها اشد
ضررا لكونها ذات ولدين الا ان كون ما ولدت اثنين تفسير الربى بعيد لعدم كونه مذكورا في كلام احد
من اهل اللغة الا ان يحمل التفسير على المراد لا المدلول اللفظي فتأمل بقي هاهنا امر ينبغي التنبيه عليه وهو
ان ظاهر الروايات الاول عدم تعلق الزكوة بالمذكورات فلا تعد من النصاب وظاهر الروايات الثانية عدم
اخذها في الجملة ومقتضاه لا يدل على انها تعد من النصاب كما هو ظاهر قوله لا تؤخذ مع […] عدتها
بالعمومات كقوله في كل اربعين شاة شاة […] ولانهم ادعوا نفي الخلاف عن لزوم عدّ ما عدا الفحل ولعل
الاقوى الثاني […] نفي الزكوة عنها انما هو لنفي الزام المالك بجواز […] الزام المالك بعينها وهو
مرتبط بعدم الاجزاء بمعنى انه لا يجزي دفعها […] لان النفي للارفاق بالمالك ولهذا نقول بانه
لو تبرع بها […] وعلى خلافه كل ما نفي ارفاقا للفقراء فانه لا يجزي ولهذا قالوا بعدم اجزاء ذات
العوار ونحوها فتأمل قوله ره ولا تجب الزكوة في الذهب حتى يبلغ عشرين دينارا ففيه عشرة قراريط
ثم ليس في الزائد شيء حتى يبلغ اربعة دنانير ففيها قيراطان ولا زكوة فيما دون عشرين شيئا الا انها
دون اربعة دنانير ثم كلما زاد اربعة ففيها قيراطان بالغا ما بلغ قال في مجمع البحرين نقلا عن النهاية
القيراط جزء من اجزاء الدينار وهو نصف عشره في اكثر البلاد واهل الشام يجعلونه جزءا من اربعة و
عشرين انتهى وتوضيح المقام يتم بالكلام في موضعين الاول ان الوزن المعتبر للنصاب في الذهب […]
لو نقص […] فلا زكوة […] ثم ان تكليف كل واحد من المكلفين بتحصيل القطع بالوزن
مستلزم للعسر والحرج الشديد بل هو غير ممكن غالبا لو اريد التحقيق لعدم امكان تحصيل القطع الا بوسط

[illegible]

من جهات التميز على نحو القطع وعدم امكان موازنة الدراهم مع الحبات بحيث يحصل القطع بعدم زيادة
نقرة وعدم نقصانها ويوضح عدم حصول القطع ان التفاوت اليسير مما لا يتبين في الميزان والحكم بالتناعم وجوب
الزكوة واشتغال الذمة بها الى ان يعلم حصول النصاب موجب للقطع بالحاق الضرر في كثير من الموارد لان تحصيل القطع
بالنصاب من غير ضرر يتوقف على ان يتجاوز النصاب كثيرا حتى يحصل القطع بوجوده فيحصل العلم الاجمالي
بالحاق الضرر كثيرا والاحتياط غير ممكن اذ لو رجع الى الاحتياط في جانب الفقراء لزم خلافه في جانب المالك ولو
انعكس انعكس فيلزم من مجموع ما ذكرنا من تقرير دليل الانسداد وجوب العمل بالظن الشخصي ان امكن وان لم
يحصل كما هو الغالب من جهة الاجمال لاختلاف الموارد وعدم حصول الظن الشخصي بترجيح بعضها لزم العمل
بالظن النوعي لان مفاد دليل الانسداد هو لزوم العمل بما هو اقرب الى الواقع ومن المعلوم ان الاقرب الى الواقع
مع عدم الظن الشخصي انما هو الظن النوعي ومع ذلك فان حصل الظن الشخصي من سبب خاص فهو وان لم يحصل كما هو الغالب
للعلم الاجمالي بمعارضة الموازين الموجبة لعدم حصول الظن الشخصي غالبا فالمدار على الظن النوعي وهو في جانب
الاقل لامكان الاختلاف […] اذا ورد […] الازيد من الميزانين وقلنا ان الاقل […] الازيد
الخطاء او الخيانة الى الناقص لان نقصها اما ان يكون مستندا الى الخطاء او العمد فعلى الاول يلزم نسبة
وعلى الثاني حمل الفعل على الفساد وكلاهما منفيان بالاصل بخلاف ما لو حملنا الزائد على الخطاء
على الزيادة العمدية فسادا بل هو تصحيح لفعل صاحب الميزان فان الغالب المتدينين من الناس يراعون جانب
الاحتياط ولهذا قلنا بترجيح الناقص لكون الزيادة قليلة اذ لو كانت كثيرة لوجب التميز لصاحب الناقص
لعدم جريان المسامحة فيه ولا يبعد ان يقال ان اهل العرف يحكمون بترجيح الزائد عند المعارضة ويحكمون بكون الناقص
ناقصا الا انا نقول ان ذلك من جهة انهم يتهمون صاحب الناقص بكونه صاحب العيار كما في غالب الموارد وما
ذكرنا من ترجيح الناقص انما هو مع عدم التهمة فلنفرض محل الكلام مع عدم التهمة فيقدم الناقص لما ذكرنا و
الاستقرار طريقة العرف وتقرير الشارع بل استقرار السيرة على الاكتفاء بالموازين المتعارفة ولانه […] الاكتفاء
باقل الموازين اذ لو لم يكتف بالاقل وحكم بتحصيل ازيد الموازين كان موجبا للعسر والحرج اذ تحصيل الازيد
من الجميع غير ممكن غالبا مضافا الى ان لزوم تحصيل الازيد معناه عدم حجية الموازين المتعارفة وهو مخالف
للسيرة كما عرفت ولكن […] السيرة والضرورة وتقرير الشارع هو عدم امكان العلم فان قلت ان هذا الكلام على
تقدير لزوم الجزم عند الشك في بلوغ النصاب وهو غير مسلم فان الشبهة الموضوعية لا يلزم فيها الفحص بل يجوز
البناء على البراءة قلت قد حققنا في محله وجوب الفحص في المقام وامثاله مما يحصل فيه العلم الا بالفحص
ويلزم القطع بالحاق الضرر في موارد كثيرة ان لم يفحص فيه ذلك وعليه فعلى ترجيح الانقص من الميزانين […]
الميزان من اوسط حبات الشعير والاربعة اوسط الحبات ليس تحديدا خاصا لمرتبة خاصة من الاوسط مفهوم
كلي له افراد متفاوتة […] كما ان اقل مراتب الوسط يصدق كونه من اوسط المراتب فاذا تعارض
الميزانان امكن الجمع بينهما بان يحمل الانقص على كونه حبات من اقل مراتب الوسط ويحمل الازيد على كونه حبات

انكادم

الاولى ان يقال بالجزء […] بالعيار

من اعلى مراتب الوسط او من اوسطها وبذلك يرتفع التنافي بينهما لا بالحمل على المشهور منها على لزوم تقديم الانقص
لما ذكرنا الكفاية اول مراتب الوسط فتامل والحاصل انه لا مسامحة في المقدار الذي عينه الشارع نصابا فلو
نقص ولو حبة فلا زكوة فان قلت ان اهل العرف يتسامحون ويطلقون على النصاب اذا كان نقصا قليلا
كما هو دابهم في جميع الموازين الا ترى انهم يطلقون المن والرطل مع المسامحة على ما دون مقاديرها الحقيقية
بيسير قلت ان المقدار الذي عينه الشارع للنصاب هو المقدار الواقعي واذا علم عدم بلوغ الفضة ولا المقدار
فكيف يحكم بالنصاب ولم يتحقق المقدار الشرعي ولا دليل على العمل بتلك المسامحة الخاصة لنقل الشارع ثم اذا علمنا
بكونه نصابا ولو بالموازين المتعارفة وان كان اقتضيها لزم الحكم بالزكوة فيما ذكرنا والا فلم يبلغ النصاب في نحو من
الموازين فلا زكوة وان كان ينقص يسيرا الموضع الثاني ان الحلي لا زكوة فيها كما عرفت كثيرا ما يتحلون بالذهب
الفضة المسكوكين والتحلي بها لا يوجب سقوط الزكوة عنهما فان الفرق ظاهر بين قوله يتحلى بالذهب المسكوك
وبين قوله لا زكوة في الذهب المتخذ للتحلي والذي لا زكوة فيه هو الثاني دون الاول لان الموجب لسقوطها هو عنوان الحلي
كما هو مفاد الاخبار ولا ريب في عدم صدق الحلي على الذهب المسكوك وان تحلى به صاحبه فافهم قوله الاولى
لا اعتبار باختلاف الرغبة مع تساوي الجوهرين بل يضم بعضها الى بعض وفي الاخراج ان تطوع بالارغب والا كان
له الاخراج من كل جنس بقسطه اقول ان الاختلاف اصناف الذهب والفضة لا يخلو من وجوه منها الاول ان يكون
احد الصنفين جيدا والاخر رديا الثاني ان يكون احدهما اجود من الاخر مع جودة كل منهما الثالث ان يكون
رغبة الناس الى احدهما ازيد من الاخر من جهة خصوصية السكة كان يكون احدهما بسكة الرضا والاخر بسكة
المامون والرابع تعلق الزكوة بكل من هذه الاقسام وقد ضم بعضها الى بعض في الحساب فلو كان له عشرون
دينارا نصفها جيد ونصفها ردي فلا ريب في تعلق الزكوة بالمجموع لصدق الذهب وانما الكلام في انه هل
يجوز للمالك ان يدفع الزكوة من الردي تماما او يلزم عليه ان يدفع من كل منهما بنسبته مقتضى اطلاق الاخبار في عشرين
دينارا نصف دينار الاول ومقتضى الاخبار التي يظهر منها ان الزكوة هي ربع العشر كالاخبار التي تدل على ان فيها
وجوب نصف دينار في عشرين دينارا هو الثاني وذلك لانه يظهر منها ان سهم الفقراء ربع عشر
الاغنياء فيجعل ربع عشر اموال الاغنياء زكوة حتى يكفيهم مضافا الى ان مقتضى كون الزكوة مشاعة في النصاب
عدم جواز ذلك ايضا وذكر بعض مشايخنا ان دفع الزكوة بالنسبة انما يصح في الجيد والردي واما في الجيد والاجود فلا
يجب فيه ملاحظة النسبة بل يجزي الدفع من الجيد وكذا الحال في الارغب وغيره فيجزي الدفع من غير الارغب وانا
اذا رجعنا الى ادلة الزكوة فهمنا منها ان الشارع راعى فيها جانب المالك بما هو اعظم من ذلك فيشتمل على الحرام
مراعاة لهذا المقدار بطريق اولى قوله الثالثة الدراهم المغشوشة لا زكوة فيها حتى يبلغ خالصها نصابا اقول
ان غش جنس بجنس اخر على قسمين احدهما ان يكون احدهما مستهلكا في الاخر بحيث يطلق عليه عنوان المستهلك
فيه كشوب شيء من الماء في اللبن بعشرة مثاقيل من الماء فانه لاستهلاك الماء في اللبن لا يوجب الامتزاج خروج اللبن عن كونه
لبنا على وجه الحقيقة الخالية عن المسامحة العرفية وثانيهما ان لا يكون شيء منهما مستهلكا في الاخر كما لو غش مثقال

من الذهب بمثقال من النحاس ولا ريب في ان المغشوش على الوجه الاول لا يعد مغشوشا وجميع
المسكوكات من الذهب والفضة من هذا القبيل فانها لا تخلو من غش ما ومع ذلك تعد خالصة و
يصدق عليها اسم الذهب والفضة حقيقة من جهة استهلاك الخليط فيتعلق الزكوة بها من دون
استثناء الغش ثم لو كانت مغشوشة بما لا يستهلك مثل بعض انواع دراهم الروم لم يتعلق الزكوة الا
بالمقدار الخالص وربما يتوهم عدم تعلق الزكوة بها لصدق ... ايضا نظرا الى انه لا يصدق عليها انها فضة مسكوكة
لعدم خلوصها وهو فاسد لان ضم غير الفضة اليها لا يوجب خروجها عن كونها فضة مسكوكة لان الفضة
المسكوكة التي فيها الزكوة لم يشترط فيها عدم انضمام غيرها اليها بل هو لا يشترط من تلك الجهة الا كونها فضة مسكوكة
وان كان معها غيرها فافهم قوله الرابعة اذا كان معه دراهم مغشوشة فان عرف قدر الفضة اخرج
الزكوة عنها فضة خالصة وعن الجملة منها اقول الواو في قوله وعن الجملة بمعنى او يعني ان المالك يجب
عليه اخراج الزكوة من فضة اخرى خالصة او من تلك الدراهم المغشوشة بحيث تكون مساوية لربع
عشر الخالصة وهو مقدار الزكوة فهي تصدق التخيير والمراد انه اذا كان للمالك دراهم مغشوشة بلغ الخالص
منها الذي هو موضوع النصاب فهو مخير بين امرين احدهما ان يعرف مقدار الفضة الخالصة التي في تلك
الدراهم ويعرف مقدار زكوتها فيؤدي ذلك المقدار من فضة خالصة خارجة عن تلك الدراهم وثانيهما ان يعطي
مسكوكا من غير معرفة مقدار الفضة الخالصة وهو ان يخرج الزكوة ربع عشر مجموع العين فانه يتحقق بذلك
اخراج ربع عشر الخالص الذي في ضمنه هذا هو الكلام فيما لو عرف قدر الفضة وبقي الكلام فيما لو لم يعرف فنحن
نقول ان الشك في النصاب يتصور على وجهين الاول ان يكون وجود اصل النصاب مشكوكا في الجملة كما لو كان
بلوغه الى النصاب معلوما وشك في تجاوزه عنه اما الاول فلا ريب في جريان اصالة عدم تحقق النصاب واصالة البراءة
من التكليف بالزكوة فيه الا ان مورد الاصل الثاني من احكام مورد الاصل الاول يعني ان الاصل الاول يثبت
الموضوع فيمكن التمسك به لو حصل الشك في الموضوع بعد كونه ثابتا والاصل الثاني يجري في حكم من احكامه
ولما كانت النسبة بين الاول ... مقتضى القاعدة تقديم لزوم الفحص وجواز العمل بالاصل من غير فحص وربما
يظهر من بعض المتاخرين لزوم الفحص وعدم جواز العمل بالاصل نظرا الى ان وجوب الزكوة وهو وان كان واجبا
مشروطا بالنسبة الى تحصيل النصاب الا انه واجب مطلق بالنسبة الى الاداء فيجب تحصيله وهو كلام ظاهري ... الريب
فيه ان مورد الاصل بعد ثبوته يصير بحكم المقطوع فبعد جريان اصالة عدم تحقق النصاب يصير عدم تحقق
النصاب بحكم المقطوع وبعد القطع بعدم النصاب يسقط التكليف بتحصيل العلم بوجوده فكذا ما هو بمنزلته فلا وجه
للقول بلزوم تحصيل العلم مقدمة فان التكليف بلزوم تحصيل المقدمة انما يصح بعد ثبوت التكليف بذي المقدمة
وبعد ما ثبت بالاصل عدم النصاب يصير عدم وجوب الزكوة قطعيا فلا وجه لوجوب مقدمته فلا وجه للحكم بلزوم
الفحص مقدمة لتحصيل العلم بالنصاب الذي هو مقدمة لوجوب الزكوة اللهم الا ان يقال ان ... جواز العمل بالاصل
قبل الفحص في بعض موارد الشبهات الموضوعية وهي ما لو حصل العلم بالتكليف فيه من دون فحص ...

مشكوكا الثاني ان يكون تحقق
النصاب م

على اجراء الاصل بعدم الفحص لزم العلم بالمخالفة في موارده فبعد حصول العلم الاجمالي بالتكليف لا معنى لاجراء
الاصل ثم نقول ان كل مورد تحقق فيه هذا العنوان توجه فيه لزوم الفحص والا فلا واما الثاني فقد نقل عن جماعة من المحققين
لزوم الفحص فيه نظرا الى العلم بتحقق النصاب في الجملة وتوجه التكليف بالزكوة ثم يلزم تحصيل القطع بالبراءة فيلزم
الفحص وكذا لا يجدي في تميزه بين الاقل اذ الامر مردد بين الاقل والاكثر والتكليف بالاقل معلوم وبالاكثر مشكوك
مما اقل الامر فيدفع بالاصل ولا يجب ضم التكليف المعلوم الى المشكوك اجراء احكام العلم الاجمالي الا بعد ثبوتنا
شك ببعض ما ذكر وكل مشكوك يمكن ان ينضم الى معلوم فيدعى العلم الاجمالي والسر فيما ذكرنا ان لزوم الاحتياط
في العلم الاجمالي ليس ناشيا عن مجرد التعبير بالعلم الاجمالي وانما ينشأ من تحقق موجب التنجيز والواقع مضافا
الى انه على فرض تسليم تنجز التكليف بمجرد العلم الاجمالي نقول انه لا تاثير فيه اصلا ولا يوجب تكليفا لانه اذا تردد الامر بين
الاقل والاكثر وكان الاقل يجب تحصيل الامتثال بمقداره لو فرض كان التكليف بالنسبة الى الاقل معلوما متفصلا
وبالنسبة الى الاكثر مشكوكا ابتداء فيجري اصل البراءة فيه ومن هذا القبيل ما نحن فيه فانه اذا شك في ان ما له
هو ثلث وعشرون دينارا او اربعة وعشرون يرجع الشك الى انه لو اخرج عليه هل هو دينار او ازيد وايا
ما كان ان كان الدفع الدينار الى الفقير فقد برئت ذمته بمقداره سواء قلنا انه مكلف بالدينار فقط او انه يلزم
نعم لو فرض التردد بين الاقل والاكثر الارتباطيين بان يكونا بحيث لا يحصل الامتثال بمقدار الاقل لو كان به
ثم نقول بالاحتياط مثال ذلك ما لو كلفنا الشارع بتحصيل عنوان الصلوة وترددت بين تسعة اجزاء او
عشرة فانه اذا اتى بتسعة اجزاء لم يتحقق تحصيل ذلك العنوان لارتباط اجزائها فيها لا يصح ان يقال
ان التكليف بالاقل معلوم والزائد مشكوك لان التكليف المعلوم متعلق بعنوان لم يعلم تحققه الا بالاكثر
هذا على تقدير كون الصلوة عنوانا مغايرا لمجموع اجزائها واما على تقدير عدم كونها كذلك كما هو المحقق فيصير
حالها كحال ما نحن فيه من كون الشك بالنسبة الى الزائد بدويا فلا يصير مثالا للعلم الاجمالي والامثلة
غير عزيزة وكيف كان فحال ما نحن فيه حال الدين المردد بين الاقل والاكثر وحال الفائتة المرددة
بين الاقل والاكثر وقد ذهب الاكثر في الثاني الى لزوم الاحتياط ولكن التحقيق فيه ايضا انه ينحل الى معلوم
تفصيلي ومشكوك ومقتضى القاعدة فيه البراءة هذا ما تقتضيه القواعد في القسمين ولكنه يمكن ان يستدل
لعدم وجوب الفحص في القسم الاول ولوجوبه في الثاني بما رواه زيد الصائغ عن ابي عبد الله (ع) قال قلت له
ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكوة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة
من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبيث قلت وان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة الا اني اعلم ان فيها
ما يجب فيه الزكوة قال فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة
الحديث فان الفقرة الاولى اعني قوله ان كنت تعرف الخ تدل بمفهومها على عدم وجوب الزكوة في السبك
فيما اذا لم يعرف ان فيها من الفضة ما يجب فيه الزكوة وشك فيجوز ذلك حكم الوجه الاول الا انه يمكن الخدشة
فيه بان الشرط فيها ليس مسوقا لبيان المفهوم بل هو لبيان تحقق الموضوع كما في قولك ان رزقت

ولدا

ولدا فاختنه فتأمل واما الفقرة الاخيرة فدلالتها على وجوب السبك فيما اذا علم ببلوغ الفضة الى حد
النصاب وشك في الزائد واضحة ولعل مستند الشيخ (ره) في تعبيره في الحكم بوجوب السبك في الصورة المذكورة
هذا ثم ان في بعض النصاب المقطوع والمشكوك قد يكونان من قبيل الاقل والاكثر كما لو شك في كون
ماله ثلثة وعشرين دينارا او اربعة وعشرين وقد يكونان من قبيل المتباينين كما لو شك في ان ما عنده
من البقر ستة وثلثون او لا بحيث فانه مردد بين ان يكون فريضته فيها تبيعا او مسنة وهما متباينان وليس الامر
مرددا بين الاقل والاكثر حتى يدفع الزائد بالاصل فلا مناص في مثاله من وجوب الفحص الا ما ذكره بعض اسا
تذتنا من ان الفريضتين وان تباينتا الا ان جواز دفع القيمة في جميع موارد الزكوة اجماعي ولا ريب في كون
القيمتين من قبيل الاقل والاكثر فان قلت ان القيمة ان كانت في عرض الفريضتين فانا نسقطها امكن اجراء اصل
العدم في الزائد بالنسبة الى القيمة وارتفع اصل الفريضة ولا يقدح فيه كون الفريضتين متباينتين واما
لو كانت القيمة بدلا عن الفريضة ففيه مع كون الفريضتين متباينتين لا فائدة في كون القيمة من قبيل الاقل و
الاكثر لان الاقل بدل عن فريضة ولا يقتضي قيمتها اصلا لتباين الفريضتين والاقل انما يجزي على تقدير كون
فريضته قدرا استيفا فان لم يكن كذلك فكيف يحكم باجزاء الاقل بدعوى انه القدر المتيقن مع ان اجزائه انما هو على
تقدير كون الفريضة تبيعا وهو غير معلوم قلت لا فرق في المقام بين كون القيمة مسقطا او بدلا اذ على فرض
البدلية نقطع بكفاية الاقل اما عن التبيع او عن المسنة غاية الامر انه على تقدير كون الفريضة هي
المسنة لم يدفع تمام القيمة ودفع بعضها فيكون ممتثلا ببعض المامور به على ذلك التقدير ولا يحتاج لزوم
عدم الامتثال على ذلك التقدير من جهة عدم اتيانه بتمام المامور به لان كل جزء من القيمة بدفعه الى
الفقير فهو موجب للامتثال بمقداره اذ ليس امتثال الاجزاء في القيمة منوطا بدفع جميعها فدفع اقل القيمتين
مجز بمقداره سواء كان تمام البدل او بعضه فالتكليف بالنسبة اليه معلوم والزائد مشكوك فيدفع بالاصل ثم ربما
يحتمل في مثل هذا الخلاف لزوم الفحص لان الواجب فيها اداء عنوان العشر لقولهم (ع) فيما سقت السماء العشر
فيلزم تحصيل هذا العنوان بعنوان الجزم لثبوت التكليف به ومقتضاه تحصيل القطع بالامتثال فيجب الفحص
مقدمة له وبعبارة اخرى يجب دفع عشر المكيل المشكوك قدره ولا يحصل القطع بدفع عشرها الا بعد الفحص و
التعيين فيلزم عليه ان يزن حتى يعلم بالامتثال فان قلت لا يلزم عليه الفحص والتعيين لامكان القطع بالامتثال
بالاحتياط قلت وجوب الفحص انما هو في مقابل اجراء اصل العدم لدفع الاقل فانه اذا لا يجوز له واما الاحتياط
فلا ريب في جوازه الا من جهة تفصيل الوجه وربما يورد عليه ان الشك في العشر راجع الى ان المكلف به هل
هو الاقل او الاكثر وبعد ما ثبت انه الاقل فلا يلزم الاكثر فانه بعد ما ثبت بالاصل ان العين الفلانية
لم تبلغ النصاب الثاني فلا يلزم الا عشر العين الى النصاب الثاني ومن تعزير به يعلم انه ليس اصلا
مثبتا كما لا يخفى فتأمل قوله (ره) لا يعتبر مال القرض ان تركه المقترض بحاله وجبت الزكوة عليه دون المقرض
ولو شرط المقترض الزكوة على المقرض قيل يلزم الشرط وقيل لا يلزم وهو الاشبه الى قوله اما وجوب الزكوة في مال

المقرض على المقترض دون المقرض فلا ريب في انه يملكه بالقبض فيجري مجرى غيره من امواله وانما الخلاف فيما اذا
شرط المقترض الزكوة على المقرض فذهب الاكثر الى عدم لزوم الشرط لان الزكوة انما تتعلق بصاحب المال فلا يكون
اشتراطها على غيره سائغا وقال الشيخ يلزم الشرط وتجب زكوته على المقرض واستدل له في التذكرة بصحيحة منصور بن حازم
عن ابي عبدالله ع في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا
زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض ثم قال ان الحديث لا يدل على مطلوبه وقرره على ذلك صاحب
[illegible] تعليلا بان اقصى ما يدل عليه جواز تبرع المقرض بالاخراج وهو لا يستلزم جواز اشتراط تعلق الوجوب بدون علم
المالك ثم قال واستقرب الشارح قدس سره لزوم الشرط لا بمعنى تعلق الوجوب بالمقرض ابتداء وسقوطه عن المقترض فانه
غير مشروع بل بمعنى تحمل المشروط عليه لها عن المديون واخراجها من ماله عنه مع كون الوجوب متعلقا بالمقترض
لان المقرض لو تبرع بالاخراج لجاز على ما تضمنته الرواية فيجوز اشتراطه ثم ان وفى المقرض بالشرط سقطت
عن المقترض والا تعين عليه الاخراج وهو حسن انتهى اقول لزوم الشرط وعدمه متفرع على كون عقد القرض
من العقود اللازمة او الجائزة فعلى الاول يلزم الشرط لان كل شرط في ضمن عقد لازم لازم الوفاء به وعلى الثاني لا وجه
للزوم الشرط في ضمن العقد الجائز وقد حقق بعض مشايخنا المحققين كونه لازما لانه عبارة عن تمليك الشيء بعوض مثله او الملك
الحادث به لازم لا يزول الا باسباب [illegible] المقترض انما هو من باب العوض الذي يقتضيه الوفاء بالعقد
ليس الدفع فيما يقابل ما التزم به المقترض فان [illegible] انه لو طالب المقرض المقترض بالعين لزم
ذلك على المقترض وهذا لا ينافي جوازه قلت بعد تسليم ما ذكره ان عقد القرض لازم بالنسبة الى حصول الملك
ولكنه جائز بالنسبة الى بقائه فان قلت قد ذكر واحد انه من العقود الجائزة والظاهر انه الكلام فيه قلت
قد صرح في كتاب القرض بانه ليس معنى جوازه انه يجوز فسخه من اصله بل معناه ان المقرض مسلط على اخذ
البدل متى اراد فلا يلزم المقترض شيء فالجواز الذي يقال هنا ليس على حد الجواز الذي يطلق في سائر العقود
الجائزة وتمام الكلام في القرض والاقوى على ما ذكرنا لزوم الشرط الا انه لا يسقط الزكوة عن المقترض بمجرد الشرط كما
هو واضح بل لو وفى المقرض بالشرط واخرج الزكوة عنه سقط والا فلا وهو واضح قوله اذا ترك نفقة لاهله
وهي معرضة للاتلاف يسقط الزكوة عنها مع غيبة المالك وتجب لو كان حاضرا وقيل تجب فيها على التقديرين
والاول مروي اقول لا خفاء في ان مقتضى العمومات وجوب الزكوة عليه من غير فرق بين حضوره وغيبته و
دعوى ان الغائب غير متمكن من التصرف مع الحضور وعدمه ممنوعة لان من كان ماله بيد وكيله ومن هو ماذون
في التصرف فيه من قبله فهو متمكن من التصرف فيه ونحو قوله انه اذا ترك النفقة لعياله لم يكونوا ايديهم عليها بدون
على هذا يمكن ان ينعكس دعوى الغلبة فيقال ان الغالب في مثل هذا الغائب تمكنه من التصرف
ترك المال عنده من التصرف فلا يمكن تطبيق سقوط الزكوة عن [illegible] على القواعد بهذا الوجه واما كونها معرضة
للاتلاف فهو مما لا دليل على كونه مسقطا للزكوة ولم يذكروه من جهة كونه دليلا على المطلب وانما ذكروه لبيان الفرق
المسئلة على ما هو الواقع والدليل ما تمسك به الشيخ ره في [illegible] من موثقة اسحق بن عمار عن ابي الحسن الماضي ع قال

مع عدم [illegible]

قلت

قلت له رجل خلف عند اهله نفقة الفين لسنتين عليها زكوة قال ان كان شاهدا فعليها زكوة وان كان
غائبا فليس عليه زكوة وعن ابي بصير عن ابي عبدالله ع قال قلت له الرجل يخلف لاهله نفقة ثلثة الاف درهم
نفقة سنتين عليه زكوة قال ان كان شاهدا فعليها زكوة وان كان غائبا فليس فيها شيء وما في الاخيرة في
الروايتين قصور من حيث السند فيشكل التعلق بهما في اثبات حكم مخالف لمقتضى العمومات المتضمنة لوجوب الزكوة
في ذلك في حالتي الغيبة والحضور انتهى ولا يخفى ان الاشكال مبني على طريقته في التمسك بالنصوص المذكورة
لانجبارها بالعمل والدليل على الحكم عنده هو النصوص التي لا يضر ضعفها في الاستدلال بعد انجبارها بالعمل نعم يجوز
لمثل ابن ادريس ممن لا يعمل باخبار الاحاد ان يحكم بالزكوة مع ان القول بعدمه [illegible] ولكن الانصاف ان العمل بها ما عرفت
من انجبارها [illegible] ان هذا الحكم وان كان بعيدا الا انه ثبت في خصوص مورد النص وهو النفقة [illegible]
انه يستفاد من تلك النصوص سقوط الزكوة عن كل ما كان في معرض الاتلاف قوله في زكوة الغلات والنظر في
الجنس والشرط واللواحق اما الاول فلا تجب الزكوة فيما يخرج من الارض الا في الاجناس الاربعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب
لكن يستحب فيما عدا ذلك من الحبوب مما يدخل المكيال والميزان كالذرة والارز والعدس والماش والسلت والعلس وقيل
السلت كالشعير والعلس كالحنطة والاول اشبه اقول لا اشكال في جميع ما ذكره هنا وقد تقدم الكلام في
الاشياء التي يستحب فيها الزكوة مفصلا الا في السلت والعلس فيهما اشكال من جهة الحنطة والشعير فالزكوة
فيهما ولجنسه الا فيستحب لاستحبابها في الحبوب كما [illegible] والمشهور بين اهل اللغة ان السلت صنف من الشعير ويسمى
في العرف بشعير النبي والعلس صنف من الحنطة ولكن المشهور بين الفقهاء عكس ذلك ويظهر من رواية ابي مريم الواردة
في زكوة الحبوب كون السلت غير الشعير حيث انه ع بعد ذكر الحنطة والشعير وبعض الحبوب ذكر السلت بالعطف الظاهر عليه
العطف المغايرة ولكن لا يبعد تقديم شهرة اهل اللغة في مثل المقام على شهرة الفقهاء لانهم اخبر بالاطلاقات
العرفية وعلى فرض الشك فلا بد من ان [illegible] في ان المعيار في كونه شيء من صنف شيء او مغايرا ما هو فهل هو مجرد
اطلاق الاسم عليه وعدم المخالفة في الاسم او هو الشكل او اتحاده في [illegible] الطبع بان يكون [illegible]
المعيار تقارب القطر او اتفاقهما في مجموع تلك الامور او بعضها او الكل مشكل اما الاول فغير [illegible] فيما
لو كان للشيء اسم خاص ووقع الشك في كونه من صنف شيء او من غير صنفه مع ان لهما اسما مغايرا لاسم ذلك الصنف
انا لا نعلم ان السلت صنف من الشعير له اسم غير اسم نوعه او انه مغاير له في الصنف فان اريد ان مغايرة الاسم
تدل على عدم كونه من صنفه فواضح البطلان اذ كثير من الاشياء لنوعها اسم ولصنفها اسم اخر وان اريد ان اطلاق
اسم النوع يدل على كونه من صنفه وعدم الاطلاق يدل على عدم كونه من صنفه [illegible] في صورة الشك فانا نريد
نفهم المناط في اطلاق النوع على صنف المعلوم حتى يجعل معيارا في المشكوك فيه [illegible] مناط التسمية والاطلاق لا
لاتحاد الاسم وتغايره بالمقام واما الثاني فلا يبعد انه [illegible] اغلب الثمرات [illegible]
[illegible] الشيء اطلقوا اسمه عليه فكانهم جعلوا الشكل كاشفا عما هو مناط التسمية في الواقع ولا سيما اذا كان
قطرهما [illegible] مع اتحاد الشكل وتقارب القطر فلا يبعد دخول الصنفين في الاتحاد [illegible]

بمكن

حلت

الثالث فضيران توافق طبيعة مختلفي الصنف والنوع كثيرة نسبي يوافق لشيء في الطبيعة بعض الريش منافع
فكيف يحكم من مجرد توافق الطبيعة باتحادهما نوعا ومن نظيره ضعف المنقول الحاضر مما ضم السلت الى الحنطة
لان موافق لها في الطبع واما الرابع فعدم دخل من الواضحات فرب صنفين من نوع لونهما مختلف واما الخامس
فكذلك الا ان ينضم اليه ان الثاني كل منهما بمنزلة الحنطة لميس هنا امر معين يميز بها لاتحاد وعدمه قوله واما
الشروط فالنصاب وهو خمسة اوسق اما قوله قد اعتبره بعض مشايخ المتاخرين فصار يحب تمييز الذي عبارة
عن ستماة وأربعين منا الاصبر فيما ياتي وثمانية وثمانين منا الا اربعين منا الا هذا باعتبار الوزن واما
الكيل وهو الصاع فقد ذكر لحيثه بظاهر ان الصاع كان اسما لكيل مخصوص فلا يعرف على الاعتبار الوزن والاختلاف
في الاشياء المقدرة مرضر ومربان التمر والحنطة اذا اعتبر الكيل بعين كانا مختلفين بحسب الوزن الا ان الاعتبار
بالكيل منوط بالحجم لا بالوزن ومن المعلوم ان وزن الحنطة التي تكيل بها خاص بغاير وزن الشعير الذي يكال بعين | مكال م
ذلك الكيل الذي يكيل به الحنطة وكذا الزبيب والتمر بصيرته قوله والصاع تسعة ارطال مشكلا لان الصاع
كل واحد من تلك الغلات لا يصير تسعة ارطال الا ان كان صاع من الحنطة تسعة ارطال فلا يصير صاع من غيره
كذلك والقول بان صاع الحنطة مثلا كان مغايرا لصاع غيرها فكان لكل غلة صاع تاخذ تسعة ارطال من تلك
الغلة فصاع لعسقيل من تلك الغلة كان اصغر من صاع الخفيف منها مجازفة لان الصاع كان اسما لكيل
خاص بكالة كل ما كان من جنس الحبوب ولم يكن الوزن معتبرا فيه كان الاعتبار فيه بمجرد الكيل ومع ذلك
وزن معيا للصاع بتسعة ارطال ما يدل على ان مجرد الكيل لا عبرة به فكانه اخذ وسطا من تلك الغلات
وزن صاعه تسعة ارطال لتجعل العبرة بالوزن واسقط الكيل عن مرتبة الاعتبار بالجملة تحديد المصاع بتسعة
ارطال يبنيا في جواز الاعتبار بالكيل لان معنى الاعتبار ان يعتبر به من غير الحنطة وزنه اذ لو ليحط بعيره | بالكيل م
وزن خاص كان المناط بذلك الوزن دون الكيل فيعلم منه عدم اعتبار الكيل اذا تعارض هو والوزن
مضافا الى ان الاعتبر بجعل كل من الوزن والكيل حدا للزكوة لان احدهما اقل من الاخر فان الحداد حصل
بالاقل لم يعتبر الاكثر حدا وان لم يحصل به خرج الاقل عن كونه حدا ولذا تعرض بعض الاواخر للاشكال في
تحديد الكر بالاشبار والوزن مع كون الوزن اقل من الاشبار لانهم ذكروا ان الوزن يقارب التحديد بالقصبين وهو
ثمانية وعشرون شبرا هذا ولكن النزاع في تقديم الوزن على الكيل وعكسه عند الاختلاف مما لا فائدة فيه في
هذه الازمنة لعدم العلم بمقدار الصاع الذي جعله الشارع كيلا والحكم بكونه ثلثماة منا حد الزكوة فلا
مناص من الرجوع الى الوزن قوله والحد الذي يتعلق به الزكوة من الاجناس ان يسمى حنطة او شعيرا
او تمرا او زبيبا وقيل بل اذا احمر ثمرة النخل او اصفر او انعقد الحصرم والاول اشبه فوك ثمرة الخلاف ان
القولين في وقت تعلق الزكوة في التمر والزبيب ظاهرة لان زمان احمرار ثمرة النخل واصفرارها مقدم على
زمان صيرورتها تمرا لعدم صدق اسم التمر الا بعد الجفاف حتى ان الرطب لا يسمى تمرا كما ان زمانه انعقاد الحصرم
مقدم على الزمان حل الزبيب بكثير واما الحنطة والشعير فقد صرح بعض الاواخر بعدم ظهور الخلاف في تعيين

وقت

وقت الوجوب فيهما لان القائلين بالقول الثاني في ثمرة النخل يقولون فيهما ان وقت الوجوب فيهما زمان اشتداد
الحب وهذا بعينه هو الزمان الذي يسميان فيه حنطة وشعيرا ولهذا لم يذكر المصنف فيهما قولين ويحتمل الخلاف
لمنع تحقق التسمية بمجرد الاشتداد فان مراتب الاشتداد مختلفة وانما يتحقق التسمية في المرتبة الاخيرة المقارنة
لزمان اليبوسة وكيف كان فالقول الثاني هو المشهور المنصور ويدل عليه جملة من نصوص الخرص وغيرها منها صحيحة
سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام ليس في النخل صدقة حتى تبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يكون خمسة اوساق
زبيبا الخبر وجه الاستدلال اما بالنسبة الى التمر فهو ان المراد من النخل ثمرته فيدل على تعلق الزكوة بثمرته والزبيب
ان البسر اذا اصفر او احمر فهو من ثمرته فيدل على تعلق الزكوة به فتامل واما بالنسبة الى العنب فهو ان قوله زبيبا
حال مقدرة من الضمير المستتر في قوله يكون الراجع الى العنب وحاصل الكلام انه اذا بلغ العنب حدا يحصل منه اذا صار
زبيبا بلغ خمسة اوساق زبيبا تعلق به الزكوة ومع ذلك يدل على ان زمان تعلق الوجوب هو زمان كونه عنبا ويحتمل
ان على هذا تدل الصحيحة المذكورة على تعلق الوجوب بالعنب ولا دلالة فيها على تعلقه بالحصرم كما هو المدعى ويحتمل
ان يكون قوله زبيبا تمييزا لقوله خمسة اوساق ويكون المراد من العنب ثمرته الموجودة من زمان انعقاد الحصرم الى
زمان كونه زبيبا او في زمان كونه زبيبا وهو الذي يراد به اذا قوبل بجنس آخر فقيل الحنطة والعنب حكمهما كذا فقوله
خمسة اوساق زبيبا مثل قولك منوان عسلا ولكن المعنى الاول اظهر بل هو الظاهر كما لا يخفى ومما يشهد بالظهور قوله
تعبيره بالعنب اولا وبالزبيب ثانيا فان اختلاف التعبير يدل على ان المراد من كل منهما غير الاخر ثم ومنها
صحيحة سعد قلت فهل على العنب زكوة او انما تجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته الخبر
والتقريب وضوح السؤال وانطباقه صريحا على محل الكلام واما الجواب فقد يقال انه يفهم منه ان قوله نعم جواب لقوله
فهل على العنب زكوة لا لقوله وانما الخ لان زمان الخرص هو زمان كونه عنبا واما قوله اخرج زكوته فليس المراد
به ما هو ظاهره من لعدم وجوب الاخراج عند الخرص وعدم جوازه بل هو مسوغ لبيان كون الاخراج بمقدار الخرص
بل المراد منه ان الزكوة الواجبة هي التي صارت معينة في زمان الخرص فالذي يجب اداؤه هو عشر زمان الخرص لا عشر
زمان الزبيب لان زمان تعلق الزكوة هو الاول كما انه قال اذا خرصه اخرج زكوته زمان خرصه ثم ومنها
صحيحة الاخرى عن ابي الحسن مسئلته عن الرجل على الزكوة في المستقر قلت اوقات الرجوع وهو احق بقبضها في وقت
واحد فقال ان من حل اخرجها وعن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال
اذا صرم واذا خرص الخبر وهو لا يخلو من اجمال الا انه يدل على كون زمان الخرص زمان الوجوب في الجملة وهو
في بعض الغلات فلا يخلو من تاييد ولو في بعض المطلوب لعله اراد منه ان زمان الوجوب ممتد من زمان الخرص
الى زمان الصرم فوقت الوجوب واسع ومنها خبر ابي بصير لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكوة حتى يبلغ
الوسقين والوسق ستون صاعا الخبر العصري في موارد حتى يبلغ يرجع الى جميع المذكورات فيدل على تعلق الزكوة
بها وهذه الروايات ان كانت محمولة على الاستحباب لعدم وجوب الزكوة في الوسقين الا انه لا يبالغ الا ببيانه
كما هو واضح فان وقت الوجوب الاستحباب واحد غاية الامر ان الاول مشروط ببلوغ خمسة اوسق دون الثاني فكذا يحكم

الانصاف

الحنطة والشعير فيه بان الطلاقه وارد في مقام بيان مقدار النصاب بعد ذهن الاخبار الدالة على المشهور
انه يستفاد منها كون زمان الخرص زمان تعلق الوجوب واما العنوان الذي ذكره صاحب القول الثاني من
كون زمان الوجوب في التمر هو حال الاصفرار او الاحمرار وفي العنب هو حال انعقاد الحصرم فان كان
زمان يتحقق مطابقا لزمان الخرص وهو الاشهاد فلا استفادة خصوص تلك العناوين من الاخبار مشكل لكون زمان
الاول التسمية وزمان الثاني الجفاف وهما متحدان دون الحنطة والشعير فان الزمانين متغايران على هذا
القول فيهما ايضا لكون زمان الوجوب فيهما التسمية وهي تتحقق بعد اشتداد الحب وان لم يتحقق التصفية
وزمان وجوب الاخراج التصفية وح فلا يخلو كلام المصنف من مسامحة حيث انه جعل الاخراف والاقتطاف
سببا لوجوب الاخراج مع انه انما يتحقق بعد التشميس والجفاف لا اذ تحقق التسمية اللهم الا ان يقال ان
الاخراف والاقتطاف لما تقدما على الاربع فرادة من كون وجوب الاخراج بعدهما تحقق بعد تحققهما
فيكون مراده هو البعدية البعدية المقارنة للتخفيف لا مطلق البعدية ولو بعد التخفيف فتامل وكيف كان فالمراد
من وقت وجوب الاخراج الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا الوقت الذي يجوز الاداء فيه لانه يتحقق قبله
مما ذكر تعلم ان ما ذكره في الشرح من اتحاد زمان التعلق والاخراج على غير المشهور غير سديد ولذا اورد عليه
الشيخ جعفر ره في الحاشية بان وقت الاسم في الحنطة والشعير عند اشتداد الحب وفي التمر عند الاصفرار
والاحمرار وهو مشكل لعدم معلومية كون الاطلاق على نحو الحقيقة ولا سيما في التمر فان اهل اللغة صرحوا بان اسم التمر لليابس
ولو فرض الاطلاق على الرطب كان مبنيا على المسامحة فالاعم صحة هذه الدعوى في الزبيب لانه لا يعلم جواز الاطلاق
على العنب الاخضر ما فيه الا ان يدعى جواز الاطلاق باعتبار علاقة الاول فيكون مجازا وحجة القول الاول ان يقال
الماخوذ في العمومات والادلة هو الزبيب والتمر والحنطة والشعير والزكوة فيها اما ان ينطبق هذه الاسامي عليها او
الاوضح ان الاستدلال بها في غاية الاشكال لان الاطلاق فيها وارد في مقام بيان كون هذه الاجناس موارد
الزكوة واما ان الاحكام تعلق باي حال من احوال تلك الاجناس وفي اي انواعها فليست العمومات مسوقة لبيانه فلو ذكر بعض
تلك الاجناس في مقابل بعض كان المراد به جنسه ومادته الموجودة في جميع احوالها المختلفة مثلا اذا ذكر
التمر فقيل ان الزكوة في التمر فالمراد من التمر هو جنسه ومادته الموجودة في حال الرطبية والتمرية ونحو
العنب فان اطلاق تلك العناوين على اجناسها اذ قول بعضها ببعض امر شايع في العرف لكنه من باب
المسامحة وغاية الامر ظهور تلك العناوين في اصنافها الخاصة كما لا يخفى والذي يكشف عما ذكرنا انه
لو قال القائل بعد التصريح بتعلق الزكوة بتلك العناوين ان زمان تعلق الوجوب وقت اشتداد الحب
واصفرار ثمر النخل وانعقاد الحصرم لم يجد منافيا للحصر المذكور مع انه لو قال بعد الحصر المذكور ان الحد
تجب فيه الزكوة عند منافيا له وذلك دليل على ان المراد بالحصر انما هو الزكوة فيها في مقابل الاجناس الاخر حصرم
وليس هو الزكوة في خصوص عنوان التمر في مقابل الرطب فيكون المراد منها اجناسها وموادها الاخص
عنادي فيها ولهذا لم يورد احد على من صرح من العلماء بحصر الزكوة فيها انه ذكر بعد الحصر ان وقت الوجوب هو

زمان

زمان اشتداد الحب وزمان الاصفرار والانعقاد ما ذكره تناقض وعما ذكرناه من مقصد الاصحاب يظهر
ان هذا المعنى هو المراد من الاخبار وان اطلاقها كاطلاق كلماتهم محمول على ما ذكرنا من ارادة
جنس تلك الاجناس لا عناوينها الخاصة فلا تنافي بين تلك العمومات وبين الاخبار التي ذكرنا انها
يدل على ان زمان الوجوب هو زمان الخرص كما انه لا منافاة بين كلماتهم وبين ... ووقت الاخراج
في الغلة اذا صفت وفي التمر بعد اخترافه وفي الزبيب بعد اقتطافه في المنتهى انه اتفق العلماء على انه   اي بعد الجنانة
لا يجب الاخراج في الحبوب الا بعد التصفية وفي التمر الا بعد التشميس والجفاف وهو بعينه ما عن
التذكرة ولا يخفى اختلاف زمان تعلق وجوب الزكوة وزمان وجوب ادائها على المشهور حيث ان
الاول انما يتحقق بعد اشتداد الحب واحمرار ثمرة النخل وانعقاد الحصرم على ما سمعت انفا ووقت الثاني
هو ما اسمعت من الاتفاق في المنتهى واما بناء على القول الاخر فان زمان تعلق الوجوب والاداء متحد في
التمر والزبيب كما ... ولا تجب الزكوة الا بعد اخراج حصة السلطان والمؤن كلها على الاظهر الاول
الكلام في المسئلة يقع في مقامين الاول في بيان وجوب الزكوة بعد اخراج حصة السلطان فان ما ياخذه
السلطان من الزارع لا يخلو من وجوه الاول ان ياخذ شيئا من الحصة التي تقبل الارض عليها كان يقبل
الارض من السلطان على ان يكون ثلثها للسلطان وح يكون السلطان شريكا للزارع بنسبة ما يقبل الزارع
منه كما هو مقتضى القاعدة في المزارعة فان من زارع غيره على حصة شائعة من الثلث وغيره يشاركه
المالك على حسب الحصة المعينة وعند المزارعة الثاني ان ياخذ شيئا من غلة كلية او ثمنا بازاء الزرع لا
على وجه الحصة كما لو تقارضنا ان ياخذ شيئا مقدارا من الغلة او الثمن معلوما بازاء الارض والماء وهذا
يسمى باسم الخراج كما يسمى الاول بالمقاسمة ثم الخراج اطلاق اطلاقا اخر وهو الطلاق على القدر المشترك
بين القسمين الثالث ان ياخذ السلطان ما ياخذه من اهل الزرع ظلما وعدوانا من غير عنوان الخراج
والمقاسمة الرابع ان ياخذه تملك الارض لا من جهة الارض بل ما ياخذه سلطان العجم من النقد عن الاراضي   بازاء
فانها البيت بازاء ... الارض حتى يكون اجرتها لانه ياخذها من صاحبها وان لم يزرعها اما الوجه الاول
فلا ريب في ان الزكوة لا تتعلق الا بعد اخراج حصة السلطان ... مضافا
الى انطباقه على القواعد لعدم كون حصة السلطان ملكا للزارع فلا وجه لتعلق زكوتها بالمالك واما
الوجه الثاني فلا دلالة للنصوص الدالة على ان الزكوة انما تتعلق بعد اخراج حصة السلطان على استثنائه
لاشتمالها على استثناء خصوص حصة السلطان ولا دلالة لها على استثناء مطلق ما ياخذه السلطان باسم الخراج
نعم ولعل في الفرق فان قلنا باستثنائها استثنى ... الاولوية ... مصرح غير واحد منهم بان المستثنى اعني
ما ياخذه السلطان اعم من الخراج والمقاسمة وصرحوا بعموم قوله بعد حصة السلطان لها ...
بعضهم بالخراج فما تقبل الزارع بازاء الزرع من السلطان لا بد من استثنائه من الزرع اولا ثم يلاحظ
النصاب بعده سواء كان حصة معينة او مقدارا كليا من الغلة او الثمن فلا بد من ذكر جملة من الروايات الدالة

العنب
القطاف ككتاب ...
يقال قطفت العنب ...
... قطفت ...

على استثناء حصة السلطان وانكر فانها ما يدل على استثناء مطلق الخراج او خصوص المقاسمة فمنها ما
رواه ابو بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انهما قالا له هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى فيها فقال
كل ارض دفعها اليك السلطان فما حرثته فيها فعليك مما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس
على جميع ما اخرج الله منها العشر انما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك ومنها رواية صفوان و
البزنطي قالا ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها اهل بيته فقال من اسلم طوعا تركت ارضه
في يده واخذ منه العشر مما سقت السماء والانهار ونصف العشر مما كان بالرشا فيما عمروه منها وما لم يعمروه منها
اخذه الامام فقبله ممن يعمره وكان للمسلمين وعلى المتقبلين في حصصهم العشر او نصف العشر وليس في اقل
من خمسة اوسق شيء من الزكوة وما اخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله
بخيبر قبل سوادها وبياضها يعني ارضها ونخلها والناس يقولون لا يصلح قبالة الارض والنخل
وقد قبل رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر وعلى المتقبلين سوى قبالة الارض العشر ونصف العشر في حصصهم
فان الفقرة الاخيرة تدل على ان الزكوة انما هي بعد قبالة الارض فلا بد من استثناء القبالة
فكل ما تقبل الارض عليه انما تتعلق الزكوة بعده سواء كان ما تقبلت به حصة معينة من الغلة ام عينا
كليا ام غلة كلية ودعوى ان بعض مشايخنا احتمل انه لا يصح ان يتمسك بعموم ما تقبل عليه الارض اذ ليس المراد من
القبالة هنا معناها اللغوي وهو مطلق التقبل اذ لا يصح تقبل الارض الا على وجه المزارعة او الاجارة الا ان
التقبل بمجرده ليس من العقود المملكة فالمراد من التقبل الوارد في الاخبار اما خصوص المزارعة او الاعم منها
ومن الاجارة فان كان المراد الاول كان المراد مما استثنى هو خصوص الحصة المشاعة التي تتحقق في عقد
المزارعة وح فلا يجوز استثناء مال القبالة اذا كان عينا كليا او غلة كلية وان كان المراد الثاني لزم
الحكم باستثناء كل ما وقع عليه التقبل سواء كان حصة مشاعة ام غلة كلية ام عينا كليا ولا ريب في اطلاق
التقبل على المزارعة واما اطلاقه على كل ما يجعل اجرة الارض سواء كان حصة ام غلة ام عينا كليا فهو
لم نتحققه من الاخبار لا يقال ان التقبل الوارد في الاخبار لا مانع من حمله على معناه اللغوي حتى يفيد العموم
حصة كل تقبل ما لم يدل دليل على بطلانه لانا نقول ليس المراد منه العموم والا لزم تخصيص الاكثر لكثرة التقبلات
الفاسدة وتلك الحصة لانحصارها في الاجارة والمزارعة وذلك دليل على انهم لم يريدوا منه العموم بل ارادوا
من التقبل الخاص وهو اما خصوص المزارعة او ما يعم الاجارة واستثناء ما عدا الحصة المشاعة يتوقف على اطلاق
التقبل على الاعم من المزارعة والاجارة وقد تأمل بعض مشايخنا في اطلاق لفظ التقبل على ذلك المعنى الاعم و
تتبعنا كتاب المزارعة فوجدنا اطلاقه على الاجارة ايضا في قول ابي الحسن عليه السلام ... في الرجل يتقبل الارض
بالدنانير والدراهم قال لا بأس ومن البين ان المراد من التقبل هو الاجارة لعدم صحة المزارعة الا بالحصة
المشاعة ومن المعلوم لا يخفى على من تتبع الاخبار في المزارعة وغيرها ان التقبل الوارد فيها اعم من المزارعة والاجارة
وان مرادهم مما ذكروا من تعلق الزكوة بعد حصة السلطان ليس خصوص المقاسمة بل مرادهم استثناء كل ما ياخذه السلطان

بعنوان

بعنوان الخراج سواء كان حصة من الزرع ام غيرها وان كان اغلب اطلاقهم يراد به خصوص المقاسمة وبهذا
صرح جماعة بان مراد العلماء من المستثنى هو مطلق الخراج والوضع في جملة انهم ما ظاهره خصوص المزارعة كما في
المتن وغيره فليس المراد به ظاهره وما ورد في بعض الاخبار مما ظاهره خصوص الحصة المشاعة كالخبر الاول
المتقدم رواه ابو بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وغيره محمول على مطلق حصة السلطان اذ ما ياخذه السلطان
من الاراضي الخراجية هو حصته وقسمته منها وان لم يكن حصته من الزرع بل كان كليا ... او زكوة
او ضرب الامام على ارض الخراج من غير حصته فالاقرب وجوب الزكوة في الجميع لانه كالدين انتهى وهو يدل على عدم
استثناء ما ياخذه السلطان مطلقا باسم الخراج لكن مراده من الخراج الذي لا يستثنى هو ما ياخذه بعنوان
التملك وهو ما بيناه في الوجه الرابع وليس مراده منه الاجرة بازاء الزرع لما انه صرح في التذكرة في غير ذلك
المورد باستثناء اجرة الارض لانها من المؤنة اللهم الا ان يقال ان جعل الاجرة من المؤنة ايضا مبني على ما ذكرنا
من استثناء ما ياخذه السلطان اجرة لانها لو كانت داخلة فيما استثني في الاخبار من حصة السلطان كانت
مستثناة بالاتفاق علاوة ما لو كانت داخلة في المؤنة فانها تتفرع على ما سبق من النزاع في استثناء المؤنة و
عدمه ويحتمل ان يكون مراده من الاجرة التي جعلها من المؤنة هو الاجرة في غير الاراضي الخراجية التي لها مالك
معين واما اجرة الارض الخراجية فهي داخلة في حصة السلطان فتامل وايضا ما ياخذه بعنوان الخراج هو معنى
واحد قد ياخذه على وجه الحصة المشاعة فيأخذ ثلث الزرع او نحوه وقد ياخذه لا على وجه الحصة كان يقبلها
على نحو كلي او غلة كلية ودعوى ان ما ياخذه بذلك العنوان يستثنى اذا كان على وجه الحصة وغير مستثنى
اذا كان بغير ذلك الوجه بعيد اذ ليس له اثر في الاخبار مع ان غالبها وارد في مقام البيان وهذا ايضا
من الشواهد على ان الخراج مطلقا لا بد من استثنائه فتامل واما الوجه الثالث فلا وجه للحكم بتوقف تعلق الزكوة
على استثنائه الا ان ظلم السلطان واخذه من الخارج ليس الزكوة وح يكون ما اخذه تلافه على المالك والفقراء
ومثله الوجه الرابع والوجه الخامس يبتني على ... ان السلطان ما عدا المعصوم اما ... كلام م
سلطان العامة الذين يظهرون خلافة سلطانهم سواء اعتقدوا بها كما هو الحال في اكثر اهل السنة ام لم
يعتقدوا بها كهارون والمأمون واما ان يكون سلطانا انما يظهر الخلافة ... عن اعتقاد كبعض سلاطين
الشيعة واما ان يكون سلطانا كافرا غير مسلم اما الاول فلا ريب في ان تصرفه في الاراضي الخراجية جائز لان
ما ياخذه من الخراج حلال وان الزكوة تتعلق بعد الخراج ولسلاطين العامة فحكم خراجهم حكم خراج الامام ع
بمعنى ان الزكوة انما تتعلق بعد خراجهم ويجوز لنا ان نتصرف في الاموال الخراجية باذنهم كما لو وجدنا اخذناها
من بعض اعطوه اياه بعنوان الجائزة او البيع ونحوهما وان كانت محرمة عليهم وتصرفهم غير نافذ فهم في كل ثم م
ذلك للاخبار الدالة عليه كما ذكروها في باب البيع واما سلاطين الشيعة فربما يقال ان حكمهم حكم سلاطين العامة
نظرا الى شمول اطلاق الاخبار لهم ايضا كصحيحة الحلبي لا بأس بان يتقبل الرجل الارض واهلها من السلطان وصحيحة
محمد بن مسلم كل ارض دفعها اليك سلطان فعليك مما اخرجه الله منها الذي قاطعك عليه ولكن ... سلاطين

اشكال الا ان يحمل ما ياخذه السلطان المخالف والاطلاقات واردة في مورد حكم آخر وتمام الكلام فيه في كتاب البيع
فان بنينا في المسألة الموضوعة في كتاب البيع على امضاء ما ياخذه السلطان بعنوان الخراج والمقاسمة
على ان سلطان الشيعة حكمه حكم سلطان العامة فنقول هنا بتوقف الزكوة على استثناء خراجه ومقاسمته لان
اخبار الباب تدل على استثناء احد الامرين واخبار تلك المسألة تدل على امضاء عمل سلاطين الشيعة ايضا وبعد
انضمام تينك الطائفتين من الاخبار يحصل استثناء خراجهم لان حكم اخراجهم حكم اخراج الامام وان
بنينا على عدم امضاء عملهم فحينئذ لعدم شمول الاخبار لهم فيمكن ان نقول في المقام بتوقف الزكوة على استثناء حصتهم
من الامرين لو كان في اخبار الباب عموم او اطلاق يشملهم لكون الاقتصار ليس في اخبار الباب ما يصلح ان يتمسك
به لدخولهم ومع ذلك فالحكم باستثناء ما ياخذه سلاطين الشيعة بعنوان الامرين في غاية الاشكال فتامل واما السلطان
الكافر فشمول الاخبار له ممنوع واما من تسلط على قرية او بلدة خروجا على سلطان الزمان فلا اشكال في عدم
شمول الاخبار له كما لا يخفى الثالث ان القدر المتيقن من الاخبار هو ما ياخذه السلطان بعنوان الخراج
والمقاسمة في الاراضي الخراجية كالمفتوحة عنوة وكالاراضي التي اسلم اهلها طوعا على ان يكون الارض لهم
واما ما ياخذه في الاراضي الخراجية لا بعنوان الخراج والمقاسمة كما لو اخذ شيئا على الامرين ظلما او كان
ما ياخذه في غير الاراضي الخراجية كالاراضي المملوكة وكالانفال المحكوم عليها بانها مباحة للشيعة
سواء كان باسم الخراج او غيره ففي استثنائه تامل بل الاقوى فيما عدا الانفال عدم الاستثناء واما
الانفال فما ياخذه منها اما ان ياخذه بعنوان شيء من الامرين او غيره وان كان الاخراج منها عندنا [illegible]
واما ما ياخذه السلطان المخالف منها بعنوان احد الامرين فيمكن دعوى شمول الاخبار له ايضا فتامل
الثالث ان ما ياخذه غير الامام من السلاطين باسم الزكوة هل يسقط الزكوة عن المالك ام لا فنقول الاقوى
هو الثاني لصحيحة يزيد الشحام قال قلت للصادق عليه السلام جعلت فداك ان هؤلاء المصدقين ياتوننا فياخذون منا
الصدقة فنعطيهم اياها اتجزئ عنا فقال لا انما هؤلاء قوم غصبوكم او قال ظلموكم اموالكم وانما الصدقة
لاهلها الحديث وهو صحيح صريح في الدلالة [illegible] من جهة التعليل اعني قوله انما هؤلاء وهو
مع ذلك مؤيد بالاجماعات المنقولة فلا تعارضه ما من الاخبار الدالة على سقوط الزكوة اذا اخذها المخالف
وان كانت كثيرة لاعراض الاصحاب عنها والظاهر انها خرجت مخرج التقية لموافقتها لمذهب ابي حنيفة وان كان
الشيخ قد عمل بها وحمل المجيزة على الاستحباب فتامل المقام الثالث في استثناء المؤنة وعدمه والمشهور تعلق الزكوة
بعد استثناء المؤن وعن الغنية الاجماع عليه [illegible] دعوى الاجماع عليه حيث [illegible] دعوى
الاجماع عليه حيث نسب استثنائها الى الفقهاء ما عدا عطاء ولكن الظاهر ليس مراده من الفقهاء الا فقهاء العامة
كما هو طريقة القدماء حيث انهم كلما ذكروا هذا اللفظ ارادوا به فقهاء العامة كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم
واختار الفاضل يحيى بن سعيد عدم استثناء المؤن وادعى الاجماع عليه الا من عطاء واختاره من المتأخرين
جماعة ويدل عليه جملة من الاخبار فمنها الروايات الناطقة بان ما سقته السماء ففيه العشر وما سقته الدوالي

ففيه

ففيه نصف العشر والظاهر ان من الفاظ العموم تعمها معنى الشرع كما يدل عليه قوله عليه السلام في خبر [illegible] فنقول ان
الغلة الموجودة حال تعلق الزكوة اذا فرض عليها انها مما سقته الدوالي كانت مما يتعلق بها نصف العشر بمقتضى
العموم سواء كانت مما يقابل بالمؤنة ام من غيره ومنها ما رواه الشيخ في الحسن عن ابي بصير ومحمد بن مسلم
عن ابي جعفر عليه السلام انهما قالا له هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى فيها فقال كل ارض دفعها اليك
السلطان فما حرثته فيها فعليك مما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها
العشر انما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك [illegible] حكم بالعشر على ما بعد حصة السلطان
ولم يستثن المؤنة ولو كانت مستثناة لذكرها لانه في مقام البيان ولهذا ادعى بعض مشايخنا ان ظهوره
ودلالته من الروايات السابقة اذ بعد كون المقام مقام البيان يلزم عليه ان يستثني جميع ما يجب استثناؤه
فعدم استثناء المؤنة دليل على عدم كونها مستثناة ومنها صحيحة علي بن شجاع سأل ابا الحسن الثالث عن رجل
اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة
ثلاثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك عليه شيء فوقع لي منه الخمس
مما يفضل من مؤنته وجه الدلالة ان ظاهر السؤال انه علم ان صاحب الضيعة لم يستثن المؤنة حيث انه ادى
عشر ما حصل من الغلة الى الفقراء وقرره المعصوم على ما فعله وحكم باستثناء المؤنة من الخمس باعتبار كما هو
قاعدة الخمس من تعلقه بعد اخراج جميع المؤن سواء كانت مؤنة الزرع ام غيرها ولو كانت مؤنة الزرع مما يجب
اخراجها من العين الزكوية لكان على المعصوم ان يحكم باستثناء مؤنة الزرع من الغلة قبل اخراج العشر ولا
يرد [illegible] على باب الخمس فان المؤنة لو استثنيت من الزكوة نقص من العشر بقدرها [illegible] فيقدرها
يزاد على المؤنة من العشر بخلاف ما لو استثنى المؤنة من الخمس فانه يوجب نقصان الخمس فحكمه باستثناء
المؤنة من الخمس دليل على عدم استثنائها من الزكوة واورد عليه بان مراد السائل من قوله اصاب من ضيعته
مائة كر بيان ما حصل في يد المالك بعد اخراج جميع المؤن فان بعض الاشخاص يعبرون [illegible] المال المرصد [illegible]
وبعد فرض ظهور السؤال في انه لم يخرج سوى العشر وعمارة الضيعة وذهب بعض المحققين من مشايخنا الى
عدم استثناء المؤن التي تلحق الزراعة قبل تعلق حق الفقراء بها اعني ما قبل زمان تعلق الوجوب واما
المؤن اللاحقة بها بعد تعلق حق الفقراء فحكم باستثنائها والحق ان استثناء المؤن اللاحقة مما لا كلام فيه
الحد كما هو [illegible] وان المتكرر لاستثناء المؤن انما يكون في المؤن السابقة وقد استدل المحقق المذكور بعدم
استثناء المؤن السابقة بما في الاخبار السابقة ولاستثناء اللاحقة بقاعدة الشركة فان مقتضاها كون المؤنة
بينهما فان قلت ان هذه الشركة ليست كالشركة الحقيقية ولهذا لا يجري فيها جميع احكام الشركة ولو سلمنا كونها
كلية نقول ان المالك انما صرف المؤنة بنيابة عن الفقراء فلا يلحقهم منه شيء قلت بعد تسليم الشركة يلزم
اجراء جميع احكامها الا ما دل الدليل على خلافه فان رفع اليد عن قاعدة الشركة بدليل في بعض الموارد
لا يوجب ان يرفع اليد عنها في المقام بغير دليل والقول بانها ليست بشركة حقيقية مما لا محصل له الا ان يرفع

السماء كانت مما يتعلق بها
العشر واذا فرض عليها انها
مما سقته

[illegible]

البدعي احكامها وعموم الابعزاء والانضاء فان المالك امين من قبل الشارع له التصرف فيها بالاخراج وغيره كان
في صلاح حال الفقراء ويمكن ان يقال في هذا المقام ان الاخبار السابقة كما انها تدل على عدم استثناء
المؤن السابقة كذلك تدل على عدم استثناء اللاحقة بمعاونة الحاق في بعض الروايات التي لم نذكرها دلالة
واضحة على عدم استثناء شيء من المؤن حتى اللاحقة مثل ما روي عن ابي الصالح فانا اخرج منهما
ما اخرج بعد ما خرج منه العشر من الجميع ما سقت السماء او سقي سيحا ونصف العشر ما سقي بالدوالي
والنضح فانه دال على عدم استثناء شيء من المؤن وان كانت بعد تعلق الزكوة واضحة في تلك الروايات
على فرض عدم استثناء المؤن لا تفيد الفرق بين السابقة واللاحقة ويمكن الانصاف ان بعضها الاول على
نفي استثناء المؤن اللاحقة وبعضها لا يخلو عن دلالة اما الاول على نفي استثناء المؤن اللاحقة فهي
الاطلاقات الدالة على ان ما سقته السماء او سقي سيحا ففيه العشر وما سقي بالدوالي ففيه نصف العشر فانها
لا تدل الا على ان الغلة فيها العشر او نصف العشر واما ان ذلك العشر ونصف العشر وقت تعلق بها فالاطلاقات
ساكتة عنه ولا بد في تعيين ذلك من الرجوع الى الادلة التي تدل على تعيين الوقت الذي يتعلق فيه الزكوة بكل
وقت يحصل تلك الادلة لتعلق الزكوة بحكم بتبعيتها بالغلة بعد استثناء شيء من المؤنة فبعد انضمام
تلك الاطلاقات مثال الادلة الدالة على تعيين وقت تعلق الزكوة بحصول حاصلها تعلق العشر او نصفه بالغلة
بدون استثناء المؤنة وهذا الايراد في الحكم باستثناء المؤن اللاحقة بمقتضى الشركة لا ينافي مقتضى تلك
الاطلاقات ويحكم بكون العشر او نصفه ملكا للفقراء بدون استثناء شيء من المؤنة ولكنا نقول بعد
ما صارت الغلة مشتركة بين الفقراء والمالك فمقتضى قاعدة الشركة ان يكون المؤنة التي تلحقها فيما بعد
مشتركة واما ما يدل على نفي المؤن اللاحقة ايضا فقوله في رواية ابي بصير ومحمد بن مسلم السابقة انما
عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمتك له فان تلك الفقرة تدل على لزوم اخراج العشر بعد
استثناء المؤن بعد المقاسمة ولا ريب في ان المقاسمة بين السلطان والمالك انما يكون في الحنطة والشعير
بعد التصفية فيدل على عدم استثناء شيء من المؤن المتقدمة على التصفية وان كانت بعد زمان تعلق
الوجوب ثم في تصير مفاد هذه الفقرة معارضا لقاعدة الشركة المقتضية لكون المؤن المتاخرة عن زمان
تعلق الوجوب مشتركة ونحوه في الدلالة رواية علي بن شجاع النيسابوري المتقدمة فان ظاهرها بعد ضم سؤالها الى
جوابها ان المالك لم يستثن شيئا من المؤن من الزكوة وان كان بعض مشايخنا يقول انها لا دلالة فيها على
عدم استثناء المؤن اللاحقة بعد تعلق الزكوة بل فيها دلالة على ان المالك استثنى المؤن اللاحقة نظرا الى
ان معنى قول السائل اصاب منه ما حصل في يده من الغلة بعد وضع المؤن التي استقرت العادة على اخراجها
من نفس الغلة لان العادة مستقرة على اخراج ما تعارف من المؤن اخراجه من عين الغلة او لان الغلة التي
يصيبها المالك ما حصل في يده منها بعد وضع تلك المؤنة وان المؤن اللاحقة كلها مما تعارف اخراجها
من عين الغلة كمؤنة التصفية والحصاد ونحوهما مما يلحق بعد تعلق الزكوة فانها انما تخرج من عين الغلة فمعنى

قول

قول السائل اصاب يحصل له منها خالصة ولا يخفى ما فيه من التكلف والخروج عن الظاهر فيما يتعلق بالمناقشة
والانصاف ان الرواية على تقدير تسليم دلالتها على عدم استثناء المؤن لا تفيد الفرق بين المؤنة السابقة واللاحقة
ونحوها في الدلالة الرواية الاخيرة المروية عن عبد الصالح بل هي اوضح دلالة على ما ذكرنا
معارضا لقاعدة الشركة فلا بد من التامل في تقديم احدهما ولكن بعض مشايخنا بعد تسليم المعارضة جزم بتقديم قاعدة
الشركة نظرا الى كونها قاعدة محكمة لا يرفع اليد عنها بامثال تلك الدلالات الضعيفة وهو لا يخلو عن اشكال
لكون الشركة في المقام ضعيفة ومع ذلك فلا يبعد تقديم قاعدة الشركة نظرا الى كونها قاعدة محكمة لا يرفع اليد
عنها بامثال تلك الدلالات الضعيفة لكون الدلالة في تلك الاخبار ضعيفة واما الشركة فبعد ثبوتها لا بد
من الاخذ بلوازمها واحكامها وعدم ترتب بعض آثارها بالدليل في الزكوة لا يوجب عدم ترتبها فيما لا دليل
عليه فتامل نعم من انكر الشركة وحكم بكون الزكوة حقا في العين فله ان يمنع من استثناء المؤن كلها سواء
تقدمت على زمان تعلق الوجوب او تاخرت تمسكا بالاخبار المذكورة واحتج الاكثر لاستثناء المؤن كلها
بوجوه ضعيفة نتعرض لبعضها منها قاعدة الشركة وتقريرها ان اهل الزكوة شركاء في الغلة كما انه
يعمل لنفسه كذلك يعمل للفقراء وفائدة عمله كما ترجع الى نفسه كذلك ترجع اليهم فهو قد صرف المؤنة بازاء شيء
مشترك بين نفسه وبين الفقراء اذ لا ريب في ان المؤنة انما صرفت للغلة المشتركة فلتحسب على الفقراء و
المالك وجوابه واضح حيث انه قبل تعلق الزكوة ليس للفقراء شيء حتى يكون مؤنة عليهم والشركة انما
تحصل فيما بعد ثم يجب اخراج استثناء المؤن اللاحقة بالشركة ومنها قاعدة نفي العسر حيث ان الزام المالك
بجميع المؤنة عسر عليه وفيه ان العسر المنفي اما نوعي او شخصي اما النوعي فهو مما يصلح حكمة للحكم لا علة لان
معنى العسر النوعي انما هو تحقق العسر في النوع وان لم يتحقق في جميع الافراد ولم يستوعبها ومن المعلوم انه لو
كان علة لم يمكن تخلفه عنه وبعد ما كان حكمة توقف ثبوت الحكم على دليل غير نفي العسر والحرج يدل على
ثبوت الحكم في المورد الذي ليس فيه عسر والا فمجرد تحقق العسر بالنوع لا يوجب اثبات الحكم فيما لا عسر فيه
وان كان شخصيا فلا لزوم ان يحكم بالاستثناء في المورد الشخصي الذي يتحقق فيه العسر دون الشخص الذي لا عسر فيه
مع ان القائل بالاستثناء يحكم به في جميع الموارد ومنها قاعدة نفي الضرر وفيه بعد كون اصل تشريع الزكوة
ضررا كيف يدل نفي الضرر على استثناء المؤنة ومنها ما عن ابي عبد الله عليه السلام يترك للحارس العذق والعذقان
والثلاثة لحفظه اياه الخبر وما يعد بانه اثبت استثناء مؤنة الحارس من المؤن المتعلقة يثبت استثناء ما عداها من المؤن
بعدم القول بالفصل مضافا الى ان الظاهر من قوله لحفظه اياه التعليل الدال على ان كل ما له دخل في الحفظ فمؤنته مستثناة
وفيه ان مؤنة الحارس من المؤن المتاخرة عن زمان تعلق الوجوب فالالتزام بها لا يستلزم الالتزام بمطلق
المؤنة ودعوى عدم الفصل بين المؤن السابقة واللاحقة غير مسلمة اذ لم نطلع على الاجماع على عدم الفصل
ويمكن ان يكون اعطاء الحارس من جهة كون الثمرة نصب عينه وكونها بمرئى منه دائما فيكون حرمانه
منافيا للمروة وقد ثبت في الشرع حق المارة وهذا اولى منه فلا يكون اعطاؤه من جهة المؤنة و

يحتمل ان يكون حفظها ايا ما احد من مستحقها وتلك الحجة ايضا تنافي حجية المؤنة ولا اقل من اعطائه على
استثناء المؤنة اللازمة قبل تعلق الزكوة فافهم ومنها ما يظهر من بعض النصوص من ان الخمس كالزكوة في
المعنى ويتجه ان نقول كما ان الخمس يتعلق بعد المؤنة فكذلك الزكوة وبالجملة مورد الخمس والزكوة هو الربح وما
حصل في يد المالك من العوائد وتبادر الظاهر من كون الزكوة كالخمس هو انها نظيرها لما لحجة الا بتقضي
المساواة في استثناء المؤن مع انه لو كان كذلك لتعلقت الزكوة بالانعام بعد استثناء المؤن مع انه لا
يستثنى المؤن فيها اجماعا اذ قد ثبت ان الانعام بعد اشتراط السوم فيها لا مؤونة لها عدا مؤونة الراعي
ولها فوائد تقابل مؤنتها من قبيل ما يتدارك بها مؤنتها كاللبن والصوف قلت ليس في كل غنم منفعة فاما الغرض
ذكر بالاصوف فان مؤنتها على ان المتبع مع ان مقتضى التشبيه بالخمس استثناؤها ومنها ما في الفقه
الرضوي من قوله ع وليس في مال زكوة حتى يحول عليه الحول وهو على كل احد ما تجب فيه الزكوة بعد الخرص
والجذاذ والحصاد وخروج مؤنتها منها وخراج السلطان انتهى وفيه انه لم يثبت عندنا حجية الفقه الرضوي
ولهم ادلة اخر ضعيفة تركناها لضعفها قال الشهيد الثاني ره وليس لاستثناء المؤنة سوى الشهرة دليل
والفتوى بمجرد الشهرة مجازفة مطلقا فالعجب منه بعد هذا اختياره انه يحتمل ضعيفا ان يكون محل النزاع في
الاستثناء عند القدماء المؤن السابقة على العمل او ان الحمل المذكور بعيد بل معلوم العدم واما محل
النزاع بين المتاخرين فلا يسبق كونه اعم كما يظهر من تمثيل المحقق والعلامة وغيرهما فقد صرح بعض
الاواخر ايضا بان القائلين باستثناء المؤن اختلفوا في انها هل تستثنى بعد النصاب او يعتبر على اقوال
ثالثها التفصيل بين المؤن السابقة واللاحقة فيعتبر الاول قبل النصاب والثانية بعده والا يجوز في
وجوب الزكوة تخلف تقييد عقد بامرين احدهما استثناء المؤن والاخر بلوغ النصاب فلا بد من ملاحظة
الادلة وتحصيل انه هل قيد اولا بالاول ثم قيد بعده بالثاني ثم قيد بعده بالاول فمن قال بالقول الاول
قال بان تقييده بالنصاب مقدم على تقييده باستثناء المؤن ومن قال بالقول الثاني فهو العكس في ذلك ومن
قال بالتفصيل قال بالتفصيل والانصاف انه لا ابتناء من ادلة المؤن والنصاب على تقديمها على النصاب ولا
على تاخيرها عنه الا ترى ان اقويها قاعدة نفي الضرر وهي انما تقتضي عدم صرف المؤنة كلها على المالك ولا
يلزم من ذلك تقديم المؤنة على النصاب فلعل فرض تاخيرها ايضا لا يرد المؤنة كلها على المالك بل عليه وعلى
الفقراء معا ثم ان بعض مشايخنا فصل بين السابقة واللاحقة فاعتبر الاولى قبل النصاب والثانية بعده
وتمسك في ذلك بان مفاد ادلة استثناء المؤن عدم تعلق الزكوة بما يقابل المؤنة وان الزكوة كالخمس انما
تتعلق بالارباح وما حصل للمالك نفعا والاثوبة فلا بد من ملاحظة زمان تعلق الزكوة والحكم فيما بما حصل نفعا
لانه يجب العمل بما يدل على تعلق الزكوة في وقت مخصوص كزمان انعقاد الحب وغيره من ازمنة تعلق الزكوة
ولا يجوز الحكم بعدم تعلق الزكوة في الوقت الذي عينه الشارع استنادا الى انتظار المؤنة لمنافاته لادلة
تعلق الزكوة في ذلك الوقت فمقتضى العمل بادلة تعلق الزكوة في وقتها الذي عينه الشارع والعمل بادلة

اللاحقة وفا لا في عبارة المقيد الا ان ... عن حملها عليه والداعي على الحمل بعيد خلو استثناء المؤن م

او قيد اولا بالثاني م

المؤن م

استثناء

استثناء المؤن ان نحكم باستثناء المؤن عند تعلق الزكوة ثم نحكم بتعلق الزكوة بما بقي بعد المؤنة واما المؤن اللاحقة
فلا نحكم باستثنائها بادلة المؤن لما عرفت من منافاتها لادلة تعلق المؤنة بها كما هو مقتضى القاعدة في المال
المشترك هذا ما افاده وانت خبير بان فيه نظرا من وجهين احدهما ما ذكرنا سابقا من ان ادلة استثناء المؤنة لا دلالة
فيها على اعتباره قبل النصاب كما عرفت مفصلا وثانيهما انه بعد تسليم دلالة تلك الادلة على استثناء المؤن السابقة
واللاحقة معا كما هو المفروض فلا وجه للحكم بعدم دلالتها على اعتبار المؤن اللاحقة قبل النصاب لانها ان دلت
على اعتبار المؤن قبل النصاب فلا فرق بين السابقة واللاحقة لانها تدل على اعتبارهما بنسق واحد الكلم الا
ان يسلم ما ذكرنا سابقا لان مفادها وان كان واحدا الا انا نعمل بها بالنسبة الى المؤن اللاحقة لمنافاتها لادلة
تعلق الزكوة في وقتها المعين لزم تكثير التخصيص بخلاف ما لو قلنا بالنسبة اليه لم يعارض حتى لادلة تعلق الزكوة
وبينها اذ يمكن ان يقال ان الزكوة تتعلق بما يبقى في العين بعد اخراج جميع المؤن السابقة واللاحقة وان وقت
تعلقها هو الوقت الذي عينه الشارع لها ولا منافاة بين الحكم باستثناء المؤن اللاحقة عن تعلق الزكوة
قبل النصاب والحكم بتعلق الزكوة في وقتها الذي عينه الشارع لانه بتعلق الزكوة حين تعلقها بما يبقى بعد
المؤنة اللاحقة فما يبقى بعد المؤن السابقة واللاحقة قد تعلق به الزكوة في الوقت الذي عينه الشارع فلو ان
كانت المؤن اللاحقة انما تخرج بعد زمان تعلق الزكوة مضافا الى ان ما ذكره هو مستلزم لعدم جواز
العمل بادلة الاستثناء بالنسبة الى المؤن اللاحقة لما ذكره من منافاتها لادلة تعلق الزكوة في وقتها المعين لها
وهو خلاف المفروض لانا نتكلم على تقدير العمل بها في جميع المؤن السابقة واللاحقة ثم ان المراد من المؤنة
ما يصرفه المالك للزرع كاجرة السقي والحرث والالات ونحوها وكاجرة العوامل واما البقر الذي
يشتريه للحرث فلا يحسب ثمنه من المؤنة لانه يبقى بعينه عنده لكن لو كان يحسب في كل سنة اجرته نعم
لو اشتراه فمات في اثناء الزرع احتسب قيمته منها وينبغي ان يعلم ان من جملة المؤنة اجرة الزارع
على عمله فيما هو الزراعة لكن لو عمل احد في الزرع مجانا لم يحسب اجرته من المؤنة لانه لم يبذل بازاء
عمله اجرة والمتبرع ليس من المؤنة وبالجملة كل ما يصرفه المالك للزرع خاصة فهو من المؤنة ولو صرف مؤنة
للزكوة والغير فقسط عليهما ان كانا مقصودين ولو كان المقصود بالذات الغير الزكوة ثم عرض له
بعد اتمام العمل قصد الزكوة لم يحسب المؤنة السابقة عليه ولو انعكس احتسبها او قسط ويشكل ما سقي سيحا
او بعلا او عذيا العشر وما سقي بالدوالي والنواضح ونحوها نصف العشر قال في القاموس السيح الماء الجاري
الظاهر انتهى والفصل بين السقي بنفسه او بالات لا خلاف فيه وتفصيل المقام الاول ما ذكره العلامة في العبارة
ولا فرق في الحكم بين ما لو كان جريانه قبل الزرع كالقنوات والانهار او بعده كالانهار التي يجري فيها اهل
الزراعة لسقيها والمراد بالبعل ما يشرب بعروقه في الارض التي تقرب من الماء وبالعذي بكسر العين
ما سقته السماء والدوالي جمع دالية وهي الناعورة التي يديرها البقر والنواضح جمع ناضح وهو البعير
يستقى عليه قال في ذلك وهذا الحكم اعني وجوب العشر في الاول وهو ما لا يحتاج في تحققه الى الزمن ولا

[illegible]

ونحوه ونصف العشر في الثاني بمذهب العلماء كافة حكاه في المنتهى وفي التذكرة انه لا خلاف فيه بين
العلماء والاصل فيه الاخبار المستفيضة كصحيحة زرارة وبكير عن ابي جعفر عليه السلام قال في الزكاة ما كان يعالج بالرشا
والدلاء والنضح ففيه نصف العشر وان كان يسقى من غير علاج بنهر او عين او بعل او سماء ففيه العشر كاملا وصحيحة
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الصدقة فيما سقت السماء والانهار اذا كان سيحا او كان بعلا العشر وما سقت
السواني والدوالي او سقي بالغرب فنصف العشر وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ما انبتت الارض من الحنطة
والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر وما
كان منه يسقى بالرشاء والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء او السيح او كان بعلا ففيه العشر تاما
قال صاحب المدارك بعد ذكر الروايات ما لفظه ويستفاد من هذه الروايات ان المعتبر في وجوب العشر ونصفه
احتياج ترقية الماء الى الارض الى آلة من دولاب ونحوه فمتى توقف ترقية الماء الى الارض على ذلك كان
الواجب فيها نصف العشر والا فالعشر ولا عبرة بغير ذلك من الاعمال كحفر الانهار والسواقي وان كثرت مؤنتها
لعدم اعتبار الشارع اياه ثم انه ذكر انه قد ورد على هذا التفصيل سؤال مشهور وهو ان الزكاة انما كانت
لا تجب الا بعد اخراج المؤن فاي فارق بين ما كثرت مؤنته وقلت حتى يجب في احدهما العشر وفي الآخر نصفه بيّن ٣
ثم نقل عن المصنف انه اجاب عنه في المسائل المصرية بان الاحكام متلقاة من الشرع المطهر وكثير من علل الشرع غير
معلوم لنا فتكون علة الفرق نفس النص وان استعمال الاجراء على السقي وتحفظه واشباه ذلك كلفة تتعلق
بالمالك زائدة على بذل الاجرة فناسبها التخفيف عن المالك ونقل عن العلامة انه اجاب عنه في التذكرة
والمنتهى بان تقديم المؤنة من الكلفة فلهذا اوجب نصف العشر ثم قال وفيه ولا يخفى ان جواب الاول انما يتم
بعد اثبات النص الدال على الفرق مع الاستثناء المذكور وهو منتف واما الاخيران فلا يخلو من وهن الا
انهما انما يصلحان توجيها للنص الدال على ذلك اما بدونه فلا وبالجملة فهذه التفرقة من الشواهد القوية
على عدم الاستثناء ومن ثم احتمل الشهيد في البيان اسقاط مؤنة السقي لاجل نصف العشر واعتبار ما
عداها وعلى ما اخترناه من عدم الاستثناء فالاشكال مرتفع من اصله انتهى قوله وان اجتمع فيه الامران
كان الحكم للاكثر وان تساويا اخذ من نصفه العشر ومن نصفه نصف العشر قال في التذكرة لو سقي نصف الزرع
بالسيح ونصفه بالآلة تساويا اخذنا الزكاة بحساب ذلك فاخذ من النصف نصف العشر ومن الآخر
العشر فيجب ثلاثة ارباع العشر وبه قال مالك والشافعي واحمد واصحاب الرأي ولا نعلم فيه خلافا ثم انه استدل
بحسنة معاوية بن شريح عن ابي عبد الله عليه السلام قال فيما سقت السماء والانهار او كان بعلا العشر واما ما سقت
السواقي والدوالي فنصف العشر قلت له فالارض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية
والسقيتين سيحا قلت في ثلاثين او اربعين ليلة وقد مضت قبل ذلك في الارض ستة اشهر او
سبعة اشهر قال نصف العشر ثم استدل بعد ذلك بقوله ولان كل واحد منهما لو وجد في جميع السنة لاوجب
مقتضاه فاذا وجد في نصفها اوجب نصفه ثم قال وان تفاوتا كان الحكم للاغلب عند علمائنا وبه قال عطا

قال في القاموس السانية الغرب واداته والناقة يستقى عليها وفيه ايضا الغرب الدلو العظيمة تمّ

وبه قال

والثوري وابو حنيفة والشافعي في احد القولين واحمد في احدى الروايتين لقول الصادق عليه السلام وقد سئل عن
الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا قال لا حكم فتسقى السقية والسقيتين سيحا قلت في ثلاثين او
اربعين ليلة وقد مكث قبل ذلك في الارض ستة اشهر سبعة اشهر قال نصف العشر ولان اعتبار مقدار السقي
وعدد مراته وقدر ما يشرب في كل سقية مما يشق ويتعذر فيتعلق الحكم بالغالب كالطاعة اذا كانت الغالب
على الانسان كان عدلا وان ندرت منه المعصية والثاني في الثاني يقسط على قدرهما وتقسم الزكاة عليهما بالحصة
بالحصة فان كان ثلثا بالسيح وثلثان بالنضح اخذ ثلث العشر وثلثا نصف العشر وكما لو كانا نصفين يجب الحصة فيهما فكذا
اذا زاد احدهما كالفطرة في العبد المشترك والفرق بعدم مشقة اعتبار الملك هنا انتهى قوله الثاني اذا كان احدهما
نخل او زرع في بلاد متباعدة يدرك بعضها قبل بعض ضم الجميع وكان حكم الثمرة في الموضع الواحد فاذا ادرك
وبلغ نصابا اخذ منه ثم يؤخذ من الباقي قل او كثر وان سبق ما لا يبلغ نصابا تربصنا في وجوب الزكاة ادراك ما حكمها
يكمل نصابا سواء اطلع الجميع دفعة او ادرك دفعة او اختلف الامران في ذلك كله المراد ان حكم النخيل والزروع
في البلاد المتباعدة حكمها في البلد الواحد فان بلغ بعضه الحد الذي يتعلق به وكان نصابا تعلقت
الزكاة ثم اخذ من الباقي عند تعلق الوجوب به قل او كثر وان كان دون النصاب لم يؤخذ منه حتى يعلم تعلق
الوجوب بما يلي بعضه الى ان يبلغ محل الوجوب ما يكمل نصابا فيؤخذ منه ثم يؤخذ من الباقي كما في
الصورة الاولى فالمراد بالادراك في قوله فاذا ادرك بعضه وبلغ نصابا اخذ منه ادراكه الحد الذي يتعلق به
الوجوب وفي قوله سواء اطلع الجميع دفعة او ادرك دفعة غيره ذلك وهو انعقاد الثمرة او بدو صلاحها
ثم قال وهذا الحكم اعني وجوب ضم ثمر النخل والزرع الى بعض سواء اطلع الجميع دفعة او ادرك دفعة
او اختلف الامران مجمع عليه بين المسلمين قاله في التذكرة وقال في المنتهى لو كان له نخل تهامية تدرك
بالسرعة لحرها ونجدية تبطؤ بان تكون في برد يطلع احدهما قبل الاخرى فيدرك الثمرة في الاخرى قبل
ادراكها في الاخرى فانه يضم الثمرتان اذا كانتا لعام واحد وان كان بينهما شهران او اكثر لان اشتراك
ادراك الثمار في وقت واحد متعذر وذلك يقتضي اسقاط الزكاة غالبا ولا نعرف في هذا
خلافا انتهى كلامه رحمه الله قوله الثالث اذا كان له نخل يطلع مرة واخر يطلع مرتين قيل لا يضم
الثاني الى الاول لانه في حكم ثمرة سنتين وقيل يضم اليه وهو اشبه ثم قال هذا القول لعلية الشيخ
في المبسوط محتجا بما ذكره المصنف من انه في حكم ثمرة سنتين ثم قال وهو ممنوع اذ المفروض كونهما في عام واحد
فيكونان كما لو اختلف وقت الانعقاد في ثمرة واحدة من ذلك بل ان الاصح ما اختاره المصنف وما اكثر الاصحاب
من وجوب الضم لانها ثمرة واحدة فيتناولها عموم قوله فيما سقت السماء العشر انتهى اقول ان الاستدلال
بقوله لانه في حكم ثمرة سنتين اعتراف بعدم كونه ثمرة سنتين موضوعا فيبقى الحاقه بثمرة سنتين
موقوفا على قيام الدليل عليه وانى له بذلك هذا ولصاحب الحدائق في المقام كلام ينبغي الاشارة اليه كلام ٣
وهو انه قال القول بعدم الضم للشيخ رحمه الله في المبسوط محتجا بما ذكره المصنف من انه في حكم ثمرة سنتين وهو ممنوع اذ

المفروض كونهما في عام واحد فيكونان كما لو اختلف وقت الانعقاد ثم قال بعد ذلك الاقرب الحاقه
المشهور اكثر الاصحاب صرحوا بوجوب الضم لانها ثمرة واحدة فيتناولهما عموم قوله ع فيما سقت السماء العشر
انتهى ولا يخفى ان التمسك بهذا الخبر لهذا المطلوب مما لا وجه له اذ ليس البحث في المسألة من جهة تحقق
حكم ما سقاه الغيث ومحصل المقال ان المسألة للقول الاول الغلبة وعدم القيم باربعة احدهما الاصل
ثانيهما ان الروح حكم ثمرة سنتين واورد على الاول بانقطاعه بالطلق الادلة وعلى الثاني بالمنع وللقول الثاني
بوجهين احدهما اطلاق الادلة لان ثمرتيهما كونه باعتبار اتحاد العام كالبساتين المختلفة ادراك ثمرتها
طلوعهما في العام فان الاصل عدم خلو المسألة عن اشكال ضرورة عدم تعليق الحكم في شيء من النصوص
على اتحاد المال بمجرد كونه في عام واحد واهل العرف لا يشكون في صدق التعدد عليهما خصوصا اذا حصل
فصل بين الثمرتين بزمان معتد به بحيث لا يكمل الثمرة اخرجت معجزة في تلك السنة ولعله
لذا اقتصر في محكي البيان وشرح المصابيح على نقل القولين من دون ترجيح انتهى قوله لا يجوز
لخفاء الرطب على التمر ولا العنب عن الزبيب هذا احد القولين في المسألة والقول الاخر محكي عن
المنتهى من اجزائه عن الزبيب ان كان ذهب تعوضه كان بقدر الواجب ان رجحه العلامة القول الاول لعدم كونه من
افراد المأمور به فلا يجزي في حينه وان بلغ قدر الواجب ثم هناك عنوان اخر اشار اليه بعض
الاعاظم من حيث انه لم يرد نصر قيمته بناء على جواز اخذ القيمة والرجوع فيرجع وان نقص عن قيمته
القول الثاني كانها حكي القولين ويحكى عنهما بانه لا اثر لمثل هذه الوجوه في الاحكام التعبدية قوله ولو
لخفاء الساعي وجففه ثم نقص رجع بالنقصان ضرورة عدم جواز اخذه فيجب ان يكون باقيا على ملك مالكه
فاذا اخذ زبيبا او تمرا اداء الى المالك دفعه عما عليه وطولب بالنقصان كما ان للمالك المطالبة بزيادته
لو كان هناك زيادة لعدم خروجه عن ملكه فله الرجوع اليه وهو واضح قوله اذا مات المالك وعليه
دين فظهرت الثمرة وبلغت نصابا لم يجب على الوارث زكوتها ولو قضى الدين وفضل منها النصاب
لم يجب الزكوة لانها في حكم مال الميت اعلم ان للمسألة ثلاث صور احدها ان يموت بعد تعلق الزكوة
الثانية ان يموت بعد ظهور الثمرة وقبل تعلق الزكوة بها الثالثة ان يكون موته قبلهما والزكوة
فيها بين الصورتين فان تلك بين الصورتين الثانية والثالثة في الحكم بعد عدم تعلق الزكوة
في شيء منها قلت يمكن ان يفرق بينهما من جهة انه اذا مات المالك بعد ظهور الثمرة فلا زكوة على
الورثة وان قلنا بكون التركة ملكا لهم لكونهم ممنوعين من التصرف في التركة والمفروض ان الثمرة جزء
منها لان المالك مات بعد ظهورها وصيرورتها ملكا له بخلاف ما لو مات قبل ظهور الثمرة فانه يمكن ان يقال
بوجوب الزكوة على الورثة بناء على كون التركة ملكا لهم ولا يمنع كونهم ممنوعين من التصرف في التركة
عن تعلق الزكوة بالثمرة لانها نماء متجدد في ملكهم وليسوا ممنوعين منها لعدم كونها من التركة فلا مانع
من تعلق الزكوة بها واما بناء على القول بكون التركة في حكم مال الميت يمكن ان يفرق بعدم كون الثمرة الحاصلة

على م

بعد موته في حكم مال الميت كما عن بعض بخلاف الثمرة الموجودة قبل موته فانها في حكم مال الميت قطعا بناء
على هذا القول لكونها جزء من التركة فتأمل اما الصورة الاولى فبيان حكمها واما الاخيرتان فيجري الكلام
فيهما تارة على تقدير استغراق الدين للتركة واخرى على تقدير عدمه اما على الاول فلا زكوة في المال بناء على القول
ببقاء التركة على حكم مال الميت لان المالك قد سقط عنه الوجوب بموته والوارث ليس بمالك واما بناء على
انتقالها الى الوارث كما هو الاقوى فيحتمل الوجوب لكونه ملكا له ويحتمل العدم ولعله الاقوى لمنعه من
التصرف قبل اداء الدين بمعنى انه ليس له التصرف المتلف لما في التركة كالحجر ممنوعا وان كان له التصرف
الغير المتلف لما في التركة بحيث لا يتمكن لتحققنا ويحكم ان لو قيل بوجوب الزكوة فلا ينبغي ان يكون له
وجه واضح وقول الشهيد بلزوم الغرامة لم نعرف وجهه واما الثاني فالكلام فيه بالنسبة الى ما يقابل
الدين ما عرفته في المستغرق واما بالنسبة الى الزائد فلا ريب في انتقاله الى الوارث فلا مانع من تعلق
الزكوة به بعد بلوغه النصاب وقد يحتمل عدم التعلق ويعلل بوجهين احدهما ان ما يقابل الدين لم يتشاع في
تمام التركة فوجب منع الوارث عن التصرف في تمام التركة اي في كل جزء منها ما يقابل الدين كما هو لازم
الاشاعة والمفروض ان الوارث ممنوع عن التصرف فيما يقابل الدين فهو ممنوع من التصرف في كل جزء منها ثانيهما
ان الزائد عن مقابل الدين انما يستقر ملكه للورثة لو وصل المقابل للدين الى الديان سالما واما لو تلف شيء
منه او نقصت قيمته فان الزائد بمعنى ان الديان ياخذون ذلك الزائد بلا عوض بينهم لو تلف شيء مما يقابل الدين
او نقص قيمته فلم يعتد به وحينئذ بعدم استقرار ملك الوارث فلا زكوة وفيه ان المال اذا بلغ حد النصاب تعلق
به الزكوة ولم يثبت ان الاشاعة مانعة عن تعلقها بالمشاع ولهذا تجب في جميع الاموال المشاعة اجماعا اذا
بلغ نصيب كل شريك حد النصاب فلا مانع من جهة الاشاعة واما من جهة ما ذكر من عدم استقرار ملك
الورثة لاحتمال تلف ما قابل الدين او نقصان قيمته فان عدم استقرار الملك على هذا الوجه لا يمنع من
تعلق الزكوة ولهذا يتعلق الزكوة بالمملوك بالعقود الجائزة ثم يتعلق حق الديان بالزائد عما يقابل الدين
اجماعا على تقدير تلف ما يقابل الدين او نقص قيمته في الواقع لا يبعد ان نقول ان تعلق الزكوة وعدمه مراعى
الى حين اداء الدين فان لم يتلف شيء مما يقابل الدين ولا نقص شيء من قيمته حين الاداء فذلك يكشف
عن ان الزائد لم يكن متعلقا لحق الديان فيحكم بالزكوة لظهور اجتماع الشرائط وان تلف مما يقابل الدين
شيء او نقص من قيمته شيء فذلك يكشف عن تعلق حق الغرماء بالزائد فيحكم بعدم الزكوة لفقد اجتماع
شرائطها في الواقع لكون المال متعلقا لحق الغرماء ولعل ما ذكرناه اوفق بالقواعد وبه يرتفع الاشكال عن اكثر
صور المسألة فان استغراق الدين وعدمه ليس على نحو واحد بمعنى ان التركة لا يلزم ان تكون في جميع احوالها
بحيث يستغرقها الدين ولا في جميع احوالها بحيث لا يستغرقها اذ قد تكون في اول الامر مستغرقة ثم يمضي
عليها مدة فتخرج عن كونها مستغرقة بزيادة قيمتها قبل اداء الدين وقد ينعكس الامر فتصير مستغرقة بعد ما لم تكن
كذلك فان قيل ان المناط في الاستغراق وعدمه هو حال الموت لا نعتني الحول على التركة كذلك ثم صار الدين بعد

اشارة الى ان القول بعدم كون الثمرة الحاصلة بعد موته في حكم مال الميت

الى وجه غرابته بالاشارة الى عظيم ما العتق الغفلة

مستغرقا بنقصان قيمتها او تلف بعضها وسببه الزكوة فيها ولو كان الدين مستغرقا حين الموت وزادت قيمة التركة بحيث يخرج
الدين عن الاستغراق ومضى عليها الحول بعد ذلك فيبني على الخلاف في المحصى الامارة وقد سكتا عن كليهما ما الف القواعد
اما الاول فلما انه لا يزاد لتزاد الزكوة حيث انها تقتضي تعلق الزكوة من غير مانع عنها وعلى هذا فالا اطلاق نقول انه لا شئ
على التركة حولا فلا يحكم عليها بالزكوة ولا بعدمها سواء كان الدين مستوعبا ام لا حين اداء الدين فقد الاداء
انما يبقى من التركة ما لم يبلغ حد النصاب فلا زكوة وان بقي ما يبلغ النصاب ففيها الزكوة لعدم تعلق حق به
مع كونه ملكا للوارث ولكن يظهر من بعض مشايخنا دعوى الفرق بين التلف والنقصان فلا يمنع الحق
الزكوة من الدين بمقابل الدين ويمنع نقصان القيمة وهو محل منع والمقام بعد لا يخلو عن اشكال
مراد المصرة لا يخلو من خفاء وقد اختلف في الحق الثاني وصاحب المدارك ولاحظ كلا منهما قولا ولو صارت
ثمرا والمالك لا يجب مات وجبت الزكوة ولو كان مديونا مستغرقا تركته ولو ضاقت التركة عن الدين فلا يجب التحاص
بين ارباب الزكوة والديان وقيل تقدم الزكوة لتعلقها بالعين قبل تعلق حق الديان وهو الاقوى لو قلنا بتعلق
نقول من وحكي عن التبيان بناء حكم المسئلة على القولين فعلى القول بالشركة للفقراء وعلى القول بكون الزكوة حقا كحق
الرهن والجناية فيقدم الزكوة على القول الاول ويقع التحاص بناء على كونها حقا كحق الجناية لان الزكوة
لتعلقها بالعين وغاية ما يمكن التحاص بناء على كونها حقا كحق الرهانة ان الزكوة عبارة عن القدر المشترك
بين المالك والعين والحكم بتقديمها على الدين يحتاج الى الحكم بتخصيص القدر المشترك بالعين وتعلقها
في العين وهو ليس باولى من تعلق الدين بالعين وهو ايضا ضعيف لان العين بعين الزكوة وليس عين الدين
فاداؤها اداء نفس الزكوة ان اديت على انها زكوة بمعنى ان تلك العين المؤداة هو الحق الذي جعله الشارع
في المال لان معنى كون الزكوة قدرا مشتركا بين الذمة والعين كون العين احد فردي ما تعلق به الدين فان
العين ليست عين ازاده وانما هي عين غير انه تؤخذ من العين بدلا عن الدين فهو وفاء بالدين لا انه نفس الدين
فان الدين بمنزلة الدرهم والعين دينارا وهو بمنزلة برهم كلي والعين جزئي وعلى اي تقدير فاداء العين الخارجي
عن الدين وفاء له لا انه دفع لنفس ما هو دين وهو واضح بحمد الكلام في المورد بتعرض لما اهم منها انه لا
ريب في انه على القول بتعلق الزكوة بالتركة على الاحوال او الاعتبار بصير المالك شريك الفقراء بعد تعلق
الوجوب على القول بالتركة او بتعلقهم بالثمرة نظير حق الرهانة على القول الاخر فهل يجب على المالك
تبقية الثمرة الى ان تصير تمرا مثلا وليس له ازاء الفقراء بقطع الثمرة قبل وصولها او لا او له القطع
وجهان ... كان للساعي الاخذ ولو قبل ان بلوغ الثمرة لا ريب في ان مقتضى قاعدة الشركة الثاني
لان لكل من الشريكين قسمة ماله حيث اراد ولا يوجب مجرد الشركة احداث حق التبقية بل على عدم الجواز دليل
الا ان القول الاول لا يخلو عن قوة لما يمكن استفادته من الاخبار حيث انه يظهر منها ان اداء الحق
عموما بعد اقتطاف الثمرة ولم نجد الاصحاب من ذكر كلاما عدا ما في التذكرة حيث قال فيها لما انقطع مسئلة
لو احتاج الى قطع الثمرة اجمع بعد بدو الصلاح لئلا تتضرر النخل بمص الثمرة جاز القطع اجماعا لان الزكوة

لتعلق حق الديان المانع عن الزكوة
واما الثاني فلما فاته

حق م

انه يوم

يجب على طريق المواساة فلا يكلف بالتضرر بسببه وبهلك لصالح الديان في حفظ الاسواق الحفظا للفقراء
لشكر حقهم ولا يضمن المالك خرصها بل يقاسم الساعي بالكيل او الوزن بسرا ورطبا او يبيع الجميع ويأخذ
الساعي حصة الفقراء من الثمن ولو كفى تخفيف الثمرة خففها ولم يخرج الزكوة مما قطعه قبل بدو الصلاح
وهل للمالك قطعها لمصلحة من غير ضرورة الوجه ذلك لان الزكوة وجبت مواساة فلا يتعين تفويت مصلحته
بسببها فيقاسم وفي قطعها لغير مصلحة اشكال ينشأ من تضرر الفقراء بقطعها لغير فائدة ومن عدم منع المالك
من التصرف في ماله كيف شاء ومنع الشافعي من قطعها بدون اذن الساعي ولو اراد قطع الثمرة لتحسين الباقي
منها جاز قطع البعض الجمهور فاقطع البعض لمصلحة كان عليه فيه الزكوة بابا وهو رواية عن احمد وليس بجيد
انتهى وقال بعد ذلك بفصل يسير لو اخرص الخارص ضمن المالك الحصة تصرف في الثمرة كيف شاء من كل
وبيع وغير ذلك لانها فائدة التضمين فان قطعها بعد الخرص قبل التضمين للخارص اخذ الساعي عشرها
بسرا وان كان للخارص ملك وقال الشافعي ياخذ عشرها تمرا لان الثمرة يجب تبقيتها الى الجداد فكما قطعها
ضمن خرصها بخلاف القطع للعطش والحاجة الشيخ وقد ابتنى في المسئلة على الاشكال بينهما ان الخرص جائز
في النخل والكرم اتفاقا وفي غيرهما على الاشهر بضمن المالك مقدار الزكوة فلو تناول الثمرة والا
فلا كما صرح به في التذكرة وليس للساعي الزام المالك بالضمان وليس المراد بالضمان هنا هو الضمان
المصطلح الذي هو نقل المال من ذمة الى الاخرى بل هو عبارة عن الزام المالك بمقدار الزكوة بمعنى
ان نقص المال عما خرص فعليه ما خرص كما صرح به بعضهم وعن التبيان الجزم بعدم ضمانه للناقص ولو
تلفت الثمرة بآفة سماوية فلا يجب على المالك شيء اما الزكوة من المال لان المفروض ذلك ولكن
عبارة لم يكن عليه شيء من الزكوة بمعنى انها لا تتعلق بما لم يتعين فكيف بعضها لقلة العام توكنس

القول في مال التجارة والبحث فيه وفي شروطه واحكامه اما الاول فهو المال الذي ملك بعقد معاوضة
وقصد به الاكتساب عند التملك فلو انتقل اليه بميراث او هبة لم يزكه وكذا لو ملكه للقنية وكذا لو اشتراه
للتجارة ثم نوى القنية ينبغي ذكر اخبار الباب حتى يلاحظ انطباق التعريف عليها فمنها رواية محمد بن مسلم
قال سألت ابا عبد الله عن رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه وقد زكى ماله قبل ان يشتري المتاع
متى يزكيه فقال ان كان امسك متاعه يبتغي به رأس ماله فليس عليه زكوة وان كان حبسه بعد ما يجد
رأس ماله فعليه الزكوة بعد ما امسكه بعد رأس المال وسألته عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل
فقال اذا حال عليه الحول فليزكها ومنها ما عن محمد بن مسلم انه قال كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة
اذا حال عليه الحول الخبر الى غير ذلك ... ان ما عمل فيه التجارة من عنوان وغيره فعليه فيه الزكوة
او كان المراد من المال في قوله كل مال عملت به هو رأس المال لا باعتبار انه رأس مال بل باعتبار انه
فرد من جنس المال ولا ريب في ان الزكوة لا تتعلق برأس المال الحاصل في يده بعد العمل وتبديل رأس المال
بمال الخروج فالضمير في قوله فيه يرجع الى المال باعتبار عينه لا باعتبار تخصيصه من جنس المال الموجود

وبوجه ضمن المال الذي قيد بقبل العمل وبوجوب المال الذي فيه بعد العمل وهو بالاعتبار الاول
راس المال وباعتبار الثاني يتعلق به الزكوة فذلك العنوان واحد عنوان عين تجارة باعتبار وجوده قبل العمل
واخرى باعتبار وجوده بعد العمل ومنها ما عن ابي عبد الله قال سئل عن مال اليتيم فقال ليس في الزكوة عليه الا ان يعمل
به ومنها ما عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله هل على مال اليتيم زكوة قال لا الا ان يعمل به او يتجر به
ومنها ما عن ابي العطا الخياط قال قلت لابي عبد الله مال اليتيم يكون عندي فاتجر به فقال اذا حركته
فعليك زكوته ومنها ما عن محمد بن الفضيل قال سألت ابا الحسن الرضا عن صبية صغار لهم مال بيد ابيهم او
اخيهم هل يجب على مالهم زكوة فقال لا يجب في مالهم زكوة حتى يعمل به فاذا عمل به وجبت الزكوة فاما
اذا كان موقوفا فلا زكوة عليه الخبر المعتبر وغير ذلك من الاخبار وينبغي تفصيل الكلام في المقام بان يقال
الفقه ان صريح بعض تلك الاخبار اشتراط الزكوة بكون العمل للتجارة ونفي الزكوة عما لا يعمل به ويعمل
به للتجارة والاسترباح ولكن بعضها يدل على كفاية العمل والتحريك مطلقا في تعلق الزكوة ولا يخفى ان النسبة بينهما
هي العموم مطلقا فيخصص الثانية بالاولى ويحكم باشتراط كون العمل للتجارة لا يقال انه لو ثبت الحكم لعنوانين
احدهما عام والاخر خاص فمقتضى القاعدة هو الحكم بثبوته لما دخل تحت العنوان العام ويحمل ما ورد في الحكم
للخاص على انه من باب ذكر احد افراد الموضوع وعليه فلا بد من ان يقال بكفاية مطلق العمل في تعلق الزكوة لانه
عنوان عام لانا نقول ان دخول عنوان العام انما هو فيما لو ثبت الحكم للعنوان الخاص من غير ان يتعرض لنفيه
لعدم ثبوته في غير ذلك العنوان واما لو ثبت الحكم للعنوان الخاص مع التصريح بعدم ثبوته في غير ذلك العنوان
الخاص كما فيما نحن فيه فح يصير الخاص والعام متعارضين فلا بد ح من حمل العام على الخاص والحكم بعدم ثبوت
الحكم في غير العنوان الخاص فظهر مما ذكرنا ان المناط في تعلق الزكوة بكون العمل للتجارة بل الذي يقوى في النظر
ان المراد بالاخبار المثبتة للزكوة بمطلق العمل والحركة انما هو العمل للتجارة والحركة لها لا مطلقا فلا منافاة بينها
لكون نية التجارة شرطا في تعلق الزكوة كما هو مفاد الرواية الاولى مضافا الى قيام الاجماع ودلالة جملة من
من الاخبار عليه وعلى هذا فلو نوى القنية في اثناء التجارة انقطع الحول لانتفاء الشرط اعني قصد التجارة
وهذا هو الوجه في اخذهم قصد التجارة في التعريف لا شك ان مفاد جميع الروايات هو ان موضوع الزكوة هو
المال الذي صار موردا للعمل والتجارة فقد حكم الشارع فيها بالزكوة في المال المعمول به وبعضها يدل على نفي
الزكوة عن المال الغير المعمول به وهو ما عدى الرواية الاولى ولذا ذكروا في تعريف مال التجارة انه المال المملوك
بقصد المعاوضة وتوضيح الحال انه لو لوحظ المال مع عمل التجارة وقصدها فله احوال اربعة احدها ان يتحقق منه
عمل التجارة والاسترباح مقرونا بالقصد ثانيها ان يتحقق منه العمل بدون قصد التجارة ولا فرق فيه بين ان
يكون قابلا للقصد وبين ان يكون فيه قصد العدم ثالثها ان يكون قصد التجارة موجودا دون اتخاذ عمل
اما الاول فلا ريب في تعلق الزكوة فيه لوجود شرطها واما الثاني فلا ريب في عدم تعلقها فيه لما عرفت من ان
الاول من اشتراط قصد التجارة في التعلق واما الثالث فلم ينقل عن قبل المصرح خلاف في عدم تعلق الزكوة

فيه

فيه من عامل المال الم[illegible] وتبعه الشهيدان وبعض المتاخرين الى تعلق الزكوة فيه وقد عرفت من اخبار الاخبار
في اشتراط العمل ولكن قال شيخنا المصنف وهو ان تفسير وجه الاول كون المال قد يقصد فيه القنية وهو المال
الموقوف وقد يقصد به التجارة ولكن لم يعمل به بعد وقد يعمل فيه بقصد التجارة والمراد من العمل الاتجار
ونحوه والمذكورات شرطا للزكوة هو ما يتم للقسمين الاخيرين لخصوص الاخير والمراد من المال
المعمول به في قوله عليه السلام كل مال عملت به المال الذي جعل في معرض التجارة سواء عمل به ام لا والقرينة
عليه هو الرواية الاخيرة من الروايات المعتبرة السابقة حيث ان مولانا الرضا جعل فيها المال المعمول
به مقابلا للمال الموقوف فحكم في الاول بالزكوة وفي الثاني بعدمها فيدل على انه لا ثالث هنا فلا بد
ان يكون المراد من المعمول به ما ذكرنا ولا يخفى ان هنا قسما ثالثا وهو مخالف لظاهر الرواية الثالثة من
الزكوة وظاهر مستلفقه في الادلة من مال التجارة وهو بعد قصد التجارة حيث حمل عليه عرفا انه من مال التجارة الثالث
انه لا يخفى في عدم تعلق الزكوة بقصد القنية وعدم الاكتساب فكيف في تعلقها بقصد التجارة ولا يخفى عليك
ضعف الوجوه اما الاول فلانه مخالف لظواهر الاخبار لظهورها في المال المعمول به فعلا اذ هو مقتضى الالفاظ
الواردة فيها من قوله عليه السلام كل مال عملت به وقوله ان تعمل او تتجر وقوله اذا حركته ظاهرة في العمل الفعلي
فحملها على المال المعد للعمل مطلقا على خلاف ظاهرها ام لا مخالف الادلة الشرعية الظاهرة واما الرواية الاخيرة فما
ذكره منها من قوله لا يجب في مالهم زكوة حتى يعمل به يدل على ان غير المعمول به لا زكوة فيه وحمل العمل على
ما ذكره منها بقرينة المقابلة غير سديد اذ يمكن ان يقال ان هناك قسما ثالثا لم يتعرض له لعدم كونه محل الحاجة
او المعلومية حكمه من قوله حتى يعمل به وبالجملة فهم الحصر من الرواية مشكل فح لا تصلح قرينة على صرف هذه
الاخبار الكثيرة عن ظواهرها واما الثاني فلان الحكم لم يتعلق في الاخبار بمال التجارة اعني هذا المفهوم حتى
يقال انه يصدق هذا المفهوم بمجرد قصد التجارة بل هو الحكم بتعبير كلها انما هو في العمل الفعلي فقد عرفت
بعضها بقوله ونحوه وهكذا سائر الاخبار مع منع صدق مال التجارة بمجرد قصدها اذ [illegible] فقد
قصد ان يجعل مال التجارة لا انه جعل مال التجارة واما الثالث فلان عدم تعلق الزكوة عند قصد القنية
من انتفاء قصد التجارة معه وقد عرفت ان الامر الاول كونه شرطا ولا وجه للحكم بوجود المشروط عند انتفاء شرطه
واما الحكم بالزكوة بمجرد قصد التجارة فهو موقوف على اقامة الدليل على كونه سببا للزكوة انما وجد ولا دليل على
ذلك بل الذي يستفاد من الاخبار هو شرطية قصد التجارة للزكوة واما السببية فلا اذ عبارة الحمل الايجاد
انتفاء الزكوة عند انتفاء القصد واما وجودها كلما وجد فلم يثبت منها عليه الثالث انه لا زكوة في
الارث والهبة والصداق وعوض الخلع وما جاء علته العين من المال وان قصد بها التجارة اما الاول
فلان مورد الزكوة هو المال الذي ورد عليه عمل الاسترباح والمنتقل بالارث والهبة ليس الا للوارث
والموهوب له قبل الارث والهبة ولم يرد عليها عمل واما بعدهما فلان مقتضى كونهما مقصودين للاتجار
قلنا ان مفاد الاخبار اشتراط بجواز المال للتجارة لان الاسترباح انما يتوقف على المال [illegible]

صاحبه

علت وقد [illegible] بمجرد ق
ثالث بقوله

شرط اطلاق الزكوة مضافا الى انه لا دليل على اشتراط كونه راس المال

قبلها الابطح لان يكونه رأس المال لعدم كونه ملكا للوارث والموهوب له بعلمها واما ما قاله بعض مشايخ المتأخرين
من ان ذكر رأس المال في الاخبار من باب ذكر المورد بمعنى ان المورد الذي حكم فيه الامام بالزكوة كان رأس المال
موجودا فيه ولا دلالة في الاخبار على كون وجود رأس المال ملكا شرطا حتى نقول ان رأس المال هنا موجود وليس
المنتقل الا كونه ملكا للشاهد والاخبر فيه بعد عدم دليل على اشتراط ملكية رأس المال وما ذكر في الاخبار
من اعتبار رأس المال ملكا لمالك العين فهو من جهة كونه موردا لا الاشتراط فهو غير سديد لان مورد جميع
اخبار الباب انما هو المال المملوك بالمعاوضة لصاحب العين ويمكن دعوى استفادة الاشتراط من مجموعها
وعلى فرض تسليم كون ما ورد في الاخبار من باب ذكر المورد نقول انه يكفي الاصل لعدم تبين في القول بعدم ثبوت
الزكوة فيما نحن فيه لعدم كونه موردا لاخبار الباب الدالة على ان حكم فيها الزكوة واسناده الى اطلاقات الاخبار
اعني الاخبار التي لم يذكر فيها وجود رأس المال ولا مملوكيته لصاحب العين كما ذكره بعض مشايخ المتأخرين
مدفوع بانه ليس في اخبار الباب اطلاق يدل على الزكوة في المقام مضافا الى رواية شعيب عن ابي عبد
الله ع كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به الحديث فانه كما يدل على
نفي الزكوة عن الموروث والموهوب يدل على انهما ليسا بمال تجارة لمقابلتهما اياه ومعنى قوله فاستقبل
فانتظر الى ان يمضي عليه الحول فتزكيه بعده زكوة النقدين ولما سواه فتوجيه عدم الزكوة فيها عدم كون النصح
ما الخلع والقصاص او الاولى الاتصال لكونها راس المال وبهذا الاعتبار يقول بعدم وجوب الزكوة على من اعتبر نفسه
بما قصد التجارة بل لعله المال ثم لو آجر دار التجارة لاجل الاسترباح جاء تعلق الزكوة لكون الدار مال الا
تامل الرابع ان المعاطاة اعني المعاملة المتداولة في الاسواق التي يدفع فيها العوضان بقصد الملكية ان
قلنا فيها بمقالة القدماء من افادتها الاباحة وحصول الملك بالتصرف والتلف فلا يتعلق الزكوة بالمال الذي
نقل على ذلك الوجه قبل التصرف وتلف العوض واما بعدهما فتتعلق به ان قصد التجارة على التصرف واما
بناء على الملك كما هو الاقوى فتتعلق لشرائطها واما الفضولي فعلى القول بالنقل لا زكوة فيه الا بعد الاجازة
وكذا على القول بالكشف يتعلق من حين العقد الخامس ان العمل الذي وقع التصريح في الاخبار بشرطيته لا
يشمل مثل الفسخ بالعيب وغيره وان قصد به التجارة كما لو اشترى عينا للقنية ثم فسخها بالعيب قاصدا به التجارة
فان مثل هذا العمل لا يدخل في مورد الاخبار اصلا فلا دليل لتعلق الزكوة به فان المتصور من العمل في
الاخبار هو العمل الابتدائي مثل البيع والشراء دون الفسخ ونحوه على ان الفسخ ليس عملا بل هو رفع العمل
الاول فتامل قوله النظر الثالث فيمن تصرف اليه ووقت التسليم والنية الاول الاصناف المستحقين
للزكوة سبعة الفقراء والمساكين وهم الذين تقصر اموالهم عن مؤونة سنتهم وقيل من يقصر ماله عن احد
النصب الزكوية ثم من الناس من جعل اللفظين بمعنى واحد ومنهم من فرق بينهما في الآية والاول اشبه اقول المعروف
بعد الاصناف الذين تصرف اليهم الزكوة سبعة ويشهد بما قلناه ما في الجواهر قال فيها اصناف المستحقين للزكوة
ثمانية بالنص والاجماع في محكي المنتهى تارة ولا خلاف فيه بين المسلمين اخرى وباجماع العلماء في كنز العرفان

الاجماع

الاجماع ظاهر التنقيح ايضا او صريحها انه يمكن تحصيل الاتفاق بل الاصل ان من كتب الاصحاب على الثمانية عدا
المصنف في خصوص هذا الكتاب فجعلهم سبعة بعد الفقراء والمساكين صنفا واحدا هذا كلام الجواهر بتغيير يسير
غير مخل بتحصيل المراد ولكن لا يخفى ان خلاف المصنف ليس في المعنى معنوية لان عد الاقسام سبعة مبني على
القول بكون لفظي الفقير والمسكين مترادفين وعدها ثمانية مبني على الفرق بينهما وقد جرى البحث فيه
صاحب المدارك حيث في الخلاف الاصحاب وغيرهم في ذلك فذهب جماعة منهم المصنف في هذا الكتاب الى
الاول يعني الترادف وبهذا الاعتبار جعل الاصناف سبعة وذهب الاكثر الى تغايرهما ثم اختلف هؤلاء
فيما يتحقق به التغاير فقيل ان الفقير هو المتعفف الذي لا يسأل والمسكين هو الذي يسأل وهو المنقول
عن ابن عباس والمروي في اخبار اهل البيت عليهم السلم وقيل بالعكس قال الشيخ ابو علي الطبرسي قدس سره وجاء
في الحديث ما يدل على ذلك فقد روي عن النبي ص انه قال ليس المسكين الذي ترده الاكلة والاكلتان والتمرة
والتمرتان ولكن المسكين الذي لا يجد غنى فيغنيه ولا يسأل الناس شيئا ولا يفطن به فيتصدق عليه وقيل
الفقير هو الزمن المحتاج والمسكين هو الصحيح المحتاج وهو اختيار ابن بابويه ره فيمن لا يحضره الفقيه فانه قال
في تفصيل المستحقين واما الفقراء فهم اهل الزمانة والحاجة والمساكين اهل الحاجة من غير اهل الزمانة
وقيل ان الفقير الذي لا شيء له والمسكين الذي له بلغة من العيش وهو اختيار الشيخ ره في الجمل وابن البراج و
ابن حمزة وابن ادريس ره ثم قيل بالعكس وهو اختيار الشيخ ره في النهاية والمفيد في المقنعة وابن الجنيد
وسلار ره ويظهر من هذا الاختلاف لاهل اللغة ايضا قال في القاموس الفقير ضد الغني وقدره ان يكون
له ما يكفي عياله والفقير من يجد القوت والمسكين من لا شيء له او له ما لا يكفيه او الفقير المحتاج والمسكين من اذله الفقر
او غيره من الاحوال والفقير من له بلغة والمسكين لا شيء له او هو احسن حالا من الفقير او هما سواء وقال الجوهري
رجل فقير من المال قال ابن السكيت الفقير الذي له البلغة من العيش والمسكين الذي لا شيء له وقال الاصمعي
المسكين اسوأ حالا من الفقير وقال يونس الفقير احسن حالا من المسكين قال وقلت لاعرابي افقير انت فقال لا بل
والله مسكين وقال الطريحي في الغريبين قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين قال ابو عرفة اخبرني
محمد بن يحيى ... الذي يجد القوت والمسكين الذي لا شيء له وقال ابن عرفة الفقير عند العرب المحتاج قال الله
عز وجل انتم الفقراء الى الله المحتاجون اليه فاما المسكين فالذي قد اذله الفقر او غيره فاذا كان هذا
انما كان مسكنته من جهة الفقر حلت له الصدقة واذا كان مسكنا قد اذله شيء سوى الفقر فالصدقة لا تحل
له اذ كان شائعا في اللغة ان يقال ضرب فلان المسكين وظلم المسكين وهو من اهل الثروة واليسار وانما
لحقه اسم المسكين من جهة الذلة وقد ذكر لكل من هذه الاقوال حجج واهية وتوجيهات فاسدة ليس للتعرض لها
كثير فائدة والاصح ان المسكين اسوأ حالا من الفقير لان المحتاج الذي لا يسأل لما رواه الكليني ره في الصحيح
عن محمد بن مسلم عن احدهما انه سأله عن الفقير والمسكين فقال الفقير الذي لا يسأل الناس والمسكين اجهد منه
والبائس اجهدهم وللشهيد الثاني ره في المقام كلام ينبغي ان يتلقى بالقبول فانه ره قال واعلم ان

عن محمد بن سلام قال قلت ليونس افرق لي بين المسكين والفقير فقال الفقير

يسأله الفقير المحتاج المتعفف

الفقراء والمساكين متى ذكر احدهما دخل فيه الآخر بغير خلاف نص على ذلك جماعة منهم الشهيد والعلامة
كما في آية الكفارة المخصوصة بالمسكين فيدخل فيه الفقير وانما الخلاف فيما لو جمعا كما في آية الزكوة والا
والاصح انهما متغايران لنص اهل اللغة وصحيح ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام الفقير الذي لا يسأل
الناس والمسكين اجهد منه والامر هين في تحقيق ذلك للاتفاق على استحقاقهما من الزكوة حيث
ذكرا ودخول احدهما تحت الآخر حيث يذكر احدهما وانما تظهر الفائدة نادرا فيما لو نذر او وقف
او اوصى لاسوئهما حالا فان الآخر لا يدخل فيه بخلاف العكس انتهى قوله ومن يقدر على اكتساب ما
يمون به عياله الى اخره لا فرق كما نص عليه في الصنعة هذا هو المشهور بين الاصحاب ويدل عليه ما رواه
الكليني في الحسن عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول ان الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذي مرة
سوي قوي فتنزهوا عنها وحكى الشيخ في الخلاف عن بعض اصحابنا انه جوز دفع الزكوة
الى المكتسب من غير اشتراط لقصور كسبه واستدل له في المختلف بانه غير مالك للنصاب ولا لقدر الكفاية فجاز
له الاخذ من الصدقة كالفقير ثم اجاب عنه بالفرق فان الفقير محتاج اليها بخلاف صورة النزاع واستحسنه جملة
بعد نقل هذا واعلم انه يعتبر في الاكتساب والصنعة كونهما لائقين بحاله لان التكليف بغير المناسب
الحرج والضرر المنفيين بالآية والرواية ويدل على المنتهى انه قال فيه لو كان التكسب بصنعة من التنعم فالوجه عندي
جواز اخذها الا انه مما يورث التعفف في الدين اذا كان من اهله واستحسنه في المدارك وهو في محله قوله لو
قصرت عن كفايته جاز ان يتناولها وقيل يعطى ما يتم كفايته وليس ذلك غيرها الضمير في قوله قصرت وفي عليه
الى الصنعة الذي جعلها في حكم المؤنة او الى المؤنة التي تفهم من قوله يمون او الى الجميع ثم ان في
العبارة ما يعطى عدم الخلاف في اصل الحكم وهو انه يجوز ان يتناول الزكوة من قصرت صنعته عن كفايته لانه
لم اعلم خلافا في اصل جواز تناولها لهما وانما ذكر الخلاف في مقدار ما يعطى ويوضح ذلك ما ذكره العلامة
في التذكرة فقال لو كان له صناعة يحترفها او ضيعة يستغلها فان كفاه لنفسه ولعياله لم يجز له ان
يأخذ الزكوة وان لم يكفه جاز له ان يأخذ من الزكوة ما يتم به كفايته ولم يكلف الانفاق من الصناعة
ولا من ثمن الضيعة لما رواه الشيخ عن سماعة قال سألته عن الزكوة هل تصلح لصاحب الدار والخادم فقال
نعم الا ان تكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها دراهم يكفيه وعياله فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه وعياله
في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكوة وان كانت غلتها تكفيهم فلا فقصد صورة الاخذ
مع عدم الاكتفاء فهكذا الضيعة مع قطع النظر عن تمامها ثم قال والفرق بين الدار والبضاعة وغيره والضيعة او الحرفة
وهو المال الذي هو الضابط دون خصوصيات الاحوال التي هي توضيح الكلام وفي هذا المقام انما الخلف في الاستحالة فيما
يتحقق به الغنى المانع من استحقاق الزكوة فقال الشيخ في ... الغنى من يملك نصابا تجب فيه الزكوة او قيمته وقال
في ... الغنى الذي يحرم عليه اخذ الصدقة باعتبار الفقر هو ان يكون قادرا على كفايته وكفاية من تلزمه كفايته
على الدوام فان كان مكتفيا بصنعته وكان صنعته ترد عليه كفايته وكفاية من تلزمه نفقته حرمت عليه وان كان

قوله ثم ومن ما سوى اخره في ... عقله ولا يحتاج ... مجمع

الترة

لا يرد عليه حل له ذلك وحكى عن الشافعية تارة قول بان الظاهر ان مراده بالدوام هنا مؤنة السنة وهو جيد والعمل فيه
بان يكون له ما يحصل به الكفاية عادة من صنعة او ضيعة او مال يتعيش به او نحو ذلك ثم انه قال الشيخ
في ... وقد قال اصحابنا من قال ان من ملك نصابا تجب فيه الزكوة كان غنيا تحرم عليه الصدقة وذلك قول ابي
حنيفة وقال ابن ادريس الغنى من ملك من الاموال ما يكون قدر كفايته لمؤنته طول السنة على الاقتصاد
فانه يحرم عليه اخذ الزكوة سواء كانت نصابا او اقل من نصاب او اكثر من النصاب فان لم يكن كفايته سنته
فلا يحرم عليه اخذ الزكوة هذا ما ذكره ابن ادريس واختاره المصنف وعامة المتأخرين وحكاه في المعتبر عن الشيخ
في باب قسم الصدقات لكن لا يخفى ان هذا الاطلاق مناف لما صرح به الاصحاب كالشيخ والمصنف في النافع والعلامة
وغيرهم من غير خلاف يعلم من جواز تناول الزكوة لمن كان له مال يتعيش به او ضيعة يستغلها اذا كان بحيث
يعجز عن استنماء الكفاية اذ مقتضاه ان من كان كذلك كان فقيرا وان كان بحيث لو انفق رأس المال الحق
له الكفاء طول السنة ثم انه الذي كان المستفاد من كان له مال يتجر به او ضيعة يستغلها فان كفاه الربح او
الغلة له ولعياله لم يجز له اخذ الزكوة وان لم يكفه جاز له ذلك ولا يكلف الانفاق من رأس المال ولا
من ثمن الضيعة ومن لم يكن له ذلك اعتبر فيه قصور امواله عن مؤنة السنة له ولعياله ثم استدل على الحكم الاول
بالمعدم تحقق الخروج بملك ما لا يحصل له الكفاية بنفسه عن حد الفقر عرفا وبروايات كثيرة منها ما
رواه الكليني في الصحيح عن معاوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له ثلاثمائة درهم او اربعمائة
درهم وله عيال وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها أيكسب فيأكلها ولا يأخذ الزكوة او يأخذ الزكوة قال لا
بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله ويأخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه
لا ينفقها ومنها ما رواه الشيخ عن هارون بن حمزة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يروون عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا
تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي فقال لا يصلح لغني قال فقلت له الرجل يكون له ثلاثمائة درهم في
بضاعة وله عيال فان اقبل عليها اكلها عياله ولم يكتفوا بربحها قال فلينظر ما يستفضل منها فيأكله هو ومن
وسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله ومنها ما رواه ابن بابويه في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته عن الزكوة هل تصلح لصاحب الدار والخادم فقال نعم الا ان تكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها
ما يكفيه وعياله فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت
له الزكوة وان كانت غلتها تكفيهم فلا وما رواه عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل له ثمانمائة درهم ولابن له
... وله عيال كثير اله ان يأخذ من الزكوة فقال يا ابا محمد ايربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل
قال نعم قال كم يفضل قال لا ادري قال ان كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا يأخذ
الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة فهو ظاهر مخالف للاخبار المعمول بها فلا بد من الطرح
او التأويل على الحكم الثاني بان الفقر لغة وعرفا الحاجة قال الله تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله اي
المحتاجون ومن قصرت امواله عن كفاية عامه فهو محتاج وفي الاخبار المتقدمة دلالة عليه ايضا ... الاعتبار

المرة بالكسر القوة والشدة والسوي الصحيح الاعضاء المستوي الخلقة والاستواء ضد الاعوجاج مجمع

ملاك الخادم بوجهين احدهما ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لمعاذ اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم
وترد في فقرائهم جعل الغني من يجب عليه الزكوة ومقتضاه ان من لا يجب عليه ليس بغني فيكون فقيرا
ثانيهما ان مالك النصاب يجب عليه دفع الزكوة فلا يحل له اخذها للتنافي بينهما واجيب عن الاول اعني
النبوي اولا بالطعن في السند فانها انما وردت من طريق الجمهور فتكون ساقطة وثانيا بمنع الدلالة
اذ من الجائز ان يكون المراد بالاغنياء المزكين اعتبارا بالاكثر وثالثا ان الغني الموجب للزكوة غير الغني
المانع من اخذها والملاك المنفط عليهما بالاشتراك اللفظي وعن الثاني بالمنع من التنافي بين من تجب عليه
الزكوة وبين من تدفع اليه فانه مجرد استبعاد لا دليل عليه قوله ومن هذا الباب يحل لصاحب
الثلثماة وتحرم على صاحب الخمسين اعتبار القسم الاول لعدم تحصيل الكفاية وتمكن الثاني بتعيين العدد بين
من باب المثال وقد اقتفى النص الوارد في المقام ولهذا قال في البيان انما خص الثلثماة في جانب الزيادة و
الخمسين في جانب النقصان لورودهما كذلك في بعض الاخبار كما في موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال
قد تحل الزكوة لصاحب السبعماة وتحرم على صاحب الخمسين درهما فقلت له وكيف يكون هذا فقال اذا
كان صاحب السبعماة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم تكفه فليعف عنها نفسه وليأخذها لعياله واما
صاحب الخمسين فانه يحرم عليه اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها ما يكفيه ان شاء الله
قوله ويعطى الفقير ولو كان له دار يسكنها او خادم يخدمه اذا كان لا غنى له عنهما توضيح لما افاده
لعموم من ان مناط الفقر انما هو عدم التمكن من مؤنته ومؤنة من يجب عليه الانفاق عليه لا وجود
الدار والخادم في صورة عدم الغنى عنهما لا يرفع الاحتياج الى مؤنته ومؤنة عياله وزاد العلامة في
التذكرة امورا اخرى نافيا للعلم بالخلاف عن الجميع قال انه يجوز دفع الزكوة الى صاحب الدار والمسكن و
عبد الخدمة وفرس الركوب وثياب التجمل ولا نعلم فيه خلافا وزاد على ذلك تعليل الحكم فقال لان
الحاجة الى هذه الاشياء وعدم الخروج بملكها عن حد الفقر الى الغنى ولان سماعة سأل الصادق عليه السلام عن الزكوة هل
تصلح لصاحب الدار والخادم فقال نعم الا ان تكون داره دار غلة فيخرج من غلتها دراهم تكفيه وعياله فان
لم تكفه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم في غير اسراف فقد حلت له الزكوة وان كانت غلتها
تكفيهم فلا انتهى وقال في البيان يتحقق عدم الغنى في الدار باحتياجه الى السكنى وان حصل له غيرها ببذل
او استيجار وفي الخادم بكون المخدوم من عادته ذلك او باحتياجه اليه ثم قال ويلحق بهما فرس الركوب وثياب
التجمل نص عليه في التذكرة وقال انه لا يعلم في ذلك خلافا ثم اتم قال فيه وينبغي ان يلحق بذلك كل ما يحتاج
اليه من الآلات اللائقة بحاله وكتب العلم لمسيس الحاجة الى ذلك كله وعدم الخروج بملكه عن حد
الفقر الى الغنى عرفا ويدل عليه مضافا الى ما تقدم ما رواه الكليني ره في الصحيح عن عمر بن اذينة عن غير واحد عن ابي جعفر
وابي عبد الله عليهما السلام انهما سئلا عن الرجل له دار او خادم او عبد يقبل الزكوة قالا نعم ان الدار والخادم ليسا بمال
قال في ذلك وفي هذا التعليل اشعار باستثناء ما ساوى الدار والخادم في المعنى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه

عن اسمعيل بن عبد العزيز عن ابيه قال دخلت انا وابو بصير على ابي عبد الله عليه السلام فقال له ابو بصير ان لنا صديقا
وهو رجل صدوق يدين الله بما ندين به فقال من هذا يا ابا محمد الذي تزكيه فقال العباس بن الوليد
بن صبيح فقال رحم الله الوليد بن صبيح ماله يا ابا محمد قال جعلت فداك له دار تسوى اربعة آلاف
درهم وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى الاربعة سوى علف الجمل وله عيال اله
ان يأخذ من الزكوة قال نعم قال وله هذه العروض فقال يا ابا محمد فتأمرني ان آمره ببيع داره وهي عزه و
مسقط رأسه او ببيع جاريته التي تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او آمره ان يبيع غلامه او جمله
وهو معيشته وقوته بل يأخذ الزكوة فهي له حلال ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جمله فروع ذكرها
العلامة في التذكرة الاول انه لو كانت دار السكنى تزيد عن حاجته وفي بعضها كفاية له فهل يجب بيع الزيادة
اذا كانت قيمتها تكفيه حولا اشكال الثاني انه لو كانت حاجته تندفع باقل منها قيمة لم يكلف بيعها و
شراء الادون وكذا في العبد والفرس وعلل في البيان باطلاق النص وبان التكليف بذلك يتضمن العسر والحرج
الثالث الوجه اختصاص ذلك بمن يعتاد استخدام العبد وركوب الفرس وثياب التجمل ونحو ذلك الرابع
انه لو احتاج الى اكثر من واحد كان حكمه حكم الواحد وكذا ما سواه ولو فقدت هذه المذكورات استثني
اثمانها مع الحاجة اليها ثم قال ولا يبعد الحاق ما يحتاج اليه في التزويج بذلك مع حاجته اليه انتهى قوله
ولو ادعى الفقر فان عرف صدقه او كذبه عومل بما يعرف منه وان جهل الامران اعطي من غير يمين سواء
قويا او ضعيفا قال في البيان اما انه يعامل بما يعلم من صدقه وكذبه واما انه يجوز اعطاؤه مع جهالة
حاله من غير يمين سواء كان قويا ام ضعيفا فهو المعروف من مذهب الاصحاب بل ظاهر المصنف في المعتبر و
العلامة في التذكرة ان ذلك موضع وفاق وقد استدل عليه بوجوه الاول ما علم من الشرع من ان مسلم ادعى
امرا ممكنا ولم يظهر ما ينافي دعواه فكان قوله مقبولا الثاني ما علم المنتصر من ان ادعى ما يوافق الاصل
عدم المال الثالث ما علم المنتمي ايضا من ان الاصل عدالة المسلم فكان قوله مقبولا ادعى عما حكي عن ظاهر
الشيخ في تحقق الخلاف في قبول دعوى القوي الحاجة لاجل عياله ان قال لو ادعى الحاجة الى
الصدقة لاجل عياله ففيه قولان احدهما يقبل بلا بينة والثاني لا يقبل الا ببينة لان الاصل عدم العيال وهذا
هو الاحوط وقال في الذكرى ان المسألة محل اشكال من اتفاق الاصحاب ظاهرا على جواز الدفع الى مدعي
الفقر اذا لم يعلم له اصل مال من غير تكليف له ببينة ولا يمين وورد بعض الاخبار بذلك وان ضعف
سندها وكون الدعوى موافقة للاصل ومن اصالة الاصل واستلزام التكليف باقامة البينة على
الفقر الحرج والعسر في اكثر الموارد مع خلو الاخبار من ذلك بل ورد الامر باعطاء السائل ولو كان
على ظهر فرس ومن ان الشرط اتصاف المدفوع اليه باحد الاوصاف الثمانية فلا بد من تحقق الشرط كما
في نظائره والاحتياط يقتضي عدم الاكتفاء بمجرد الدعوى الا مع عدالة المدعي او الظن بصدقه انتهى وما ذكره
الاحتياط الذي نبه عليه ليس الا مما يجب العمل بمقتضاه لان الامر باعطاء الزكوة فقيرة في الشرع قطعا عند

فلا يعطى غيره فيعطى الاعرابي
ويمنع اذا علم كذبه

الفقير

المدعي الفقر

ايضا لما ادعى الفقر استنادا الى مجرد دعواه يقع الشك في امتثال المامور به لان المفروض عدم قيام
الدليل على كون دعواه الفقر مسموعة اذ المفروض ضعف سند الخبر الذي هو العلاج لهذا الدفع بمجرد دعواه
هذا وينبغي في المقام ان ينبه للغرض لما هو انه حكي عن الشهيد الثاني انه بعد ما ذكر رواية منصور بن حازم
عن الصادق عليه السلام بقوله قلت له عشرة كانوا جلوسا وفي وسطهم كيس فيه الف دينار فسأل بعضهم بعضا
الكم هذا الكيس فقالوا كلهم لا وقال واحد هو لي فلمن هو فقال هو للذي ادعاه دليلا للحكم في ان الانسان
مع عدم المنازع لا وجه لمنع المدعي ولا لطلب البينة والاحلاف اذ لا خصم له ولكن قد يناقش في هذا
الدليل بانه لو سلم فانما يدل في الكيس ونحوه مما لا مدخلية لمسلم اخر فيه بخلاف المقام الذي قد كلف
فيه المسلم باعطاء الزكوة الى الفقير من حيث انها حقه وهو يتوقف على العلم بفقره ولو بالبينة الشرعية
وما يقوم مقامها وليس دعوى الفقر من ذلك بل المقام اشبه شيء بدعوى العدالة والاجتهاد
في جواز الصلوة خلفه او الاخذ منه واما ما دل من النصوص على تصديق المرأة في ان لا زوج لها انه مع
موافقته للاصل في بعض الافراد الابتداء منه المعتبرة قوله وكذا لو كان له اصل مال او قيل بل يحلف
تلف يعني ان الحكم السابق وهو انه ان جهل حاله قدم اعطي من غير يمين يجري فيما لو علم انه كان له
اصل مال فانه يقبل قوله في دعوى الفقر في تلف ذلك المال خلافا لمن قال يتوقف قبول قوله على
اليمين قال في ك القول بتوقف قبول قوله على اليمين منقول عن الشيخ رحمه الله استنادا الى بقاء المال ثم قال وحكى
عن المصنف في المعتبر انه لم يكتف باليمين بل انه كلف البينة قال المصنف والاشبه انه لا يكلف بينة ولا يمينا
على ظهور عدالته انتهى والاكتفاء بظهور عدالته على تامل لانه انما يثبت حجية قول العدل الواحد في الاحكام
واما في الموضوعات فلا دليل عليه ان لم ندع قيام الدليل على اعتبار التعدد فيها قوله ولا يجب اعلام الفقير ان
المدفوع اليه زكوة فلو كان ممن يترفع عنها وهو مستحق جاز صرفها اليه على وجه الصلة وان يكون صرفها
على وجه الصلة ظاهرا مع قصده الى كون المصرف المشار اليه على وجه الزكوة واستظهر في الجواهر عدم
هذه الكيفية ثم ذكر انه قال ابو بصير في الصحيح او الحسن كالصحيح قلت لابي جعفر ع الرجل من اصحابنا يستحي
ان ياخذ من الزكوة فاعطيه من الزكوة ولا اسمي له انها من الزكوة فقال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن
ولا يخفى ان قوله اعطه انما ورد في مقام رفع توهم الحظر فلا يدل الا على الاباحة الا ان يتوهم رجحان
اعطاء الزكوة ثابت في نفسه قد يتوهم هنا المنع منه وعند رفعه بقي الرجحان ويؤكده قوله ولا تذل المؤمن
وربما ادعي ان الرواية ضعيفة لاشتراك ابي بصير بين الثقة وغيره مع انا في غنية عنها باطلاق الادلة
اختيارها العمل على وجه لا يعرف فيه خلاف كما اعترف به في الحدائق بل في الرياض حكي التذكرة عن نفي الخلاف
فيه مضافا الى اشتراك ابي بصير بين الثقة وغيره وفيه اولا كما حقق في محله ثانيا ان الظاهر كونه المرادي الثقة الجليل
بقرينة رواية عاصم بن حميد عنه لكن قال محمد بن مسلم في الحسن كالصحيح قلت لابي جعفر ع الرجل يكون محتاجا
فنبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها باخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض فنعطيها اياه على غير ذلك

دوقه في الجواهر جمع بين الروايتين بحمل الصحيحة على الضعفاء في التنزه بين الفقير وغيره بالنسبة الى ابي بصير

الصلة

[illegible]

الوجوه هي مناصحة فقال لا اذا كانت زكوة فله ان يقبلها فان لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه
وما ينبغي له ان يستحي مما فرض الله عز وجل انما هي فريضة الله فلا يستحي منها الا انه قال في الجواهر اعطاه
بل على ظاهره وان كان قد يظهر من الشيخ توقف في الحكم من جهته لانه اقتصر بعد ذكره على الهناء على ذكر
الخبر المزبور من غير تعرض التاويل انتهى وهو كذلك بعد ان ذكر الرواية الاولى وقال ان مقتضى الرواية استحباب
الدفع الى المترفع عنها على هذا الوجه قال وبه صرح العلامة في التذكرة وقال انه لا يعرف فيه خلافا ثم قال ولكن الرواية
ضعيفة السند باشتراك الراوي بين الثقة والضعيف مع ذلك فهي معارضة بما رواه الكليني في الحسن
عن محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع الرجل يكون محتاجا فنبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها وساق الرواية المذكورة
الى اخرها ثم قال ويمكن حمل الكراهة ثم قال وروى الكليني بعدة طرق عن ابي عبد الله ع انه قال تارك
الزكوة وقد وجبت له مثل مانعها وقد وجبت عليه انتهى ولا يخفى ان هذه الرواية واضحة الدلالة على ذم من
امتنع من تناول الزكوة واخذها والمراد بها ان من امتنع من اخذ الزكوة وقد وجبت عليه اخذه اياها من
جهة حاجته او حاجة من عليه نفقته الى القوت بها فهو مثل من كان مالكا للنصاب ثم تعلق الزكوة
ولم يؤد زكوتها فانهما في خطأ الغرض الشرع ينبئان قوله ولو دفعها اليه على انه فقير فبان غنيا ارتجعت
منه مع التمكن فان تعذر كانت ثابتة في ذمة الاخذ ولم يلزم الدافع ضمانها سواء كان الدافع المالك
او الامام او الساعي قال في ك لا ريب في جواز ارتجاعها اذا كان باقيا مع علم القابض بالحال ومع تلفها يلزم القابض
مثلها او قيمتها لانه مع الحال هذه يكون غاصبا محضا فيتعلق به ضمان الماخوذ ويشاء المالك قطع المدة في
المعتبر لعيبه جاز الارتجاع لان الظاهر انها صدقة وهو جيد اذا ظهر كونها كذلك واختلف كلام العلامة
في هذه المسئلة فقال في المنتهى انه ليس للمالك الرجوع والحال هذه لان دفعه محتمل للوجوب والتطوع ولا
يخفى ان المراد بقوله يحتمل للوجوب والتطوع هو انه دائر بينهما وعلى التقديرين يكون ناظر الفقير والحمل
المقصود به العزيمة لا يصح الرجوع فيه واستقرب في التذكرة جواز الاسترجاع مع الدفع ولا انه بغيره بغيره
وهو جيد مع بقاء العين وانتفاء القرائن الدالة على كون المدفوع صدقة انتهى وتوضيح المقام انه لو دفع
رجل ما عليه من الزكوة الى رجل بعنوان انه فقير مستحق لها اما ان يكون مستندا الى شيء من الطرق الظنية
التي لم تبلغ مرتبة الحجية والاعتبار شرعا وهو مفروض البحث في الصور كلها اما ان يكون مستندا الى
البينة المستجمعة لشرائط الاعتبار واما ان يكون مستندا الى الاعتقاد الغير الحاصل من سبب معتبر شرعا
للواقع اما على الاول او الاخير فلا يكون عمله بما يقتضيه الاجزاء عن الواقع وح نقول لا يخلو اما ان يكون العين
المدفوعة باقية او تكون تالفة اما على الاول فلا اشكال في ان له ان يرجع بالعين لانه قد تبين عدم مطابقة
العمل للواقع فيجب الاسترداد مما ذكره وبعبارة اخرى تبين عدم وصول الحق الى مستحقه فللمالك انتزاعه
منه وايصاله الى المستحق واما على الثاني وهو ما لو كانت العين تالفة فلا يخلو اما ان يكون عالما بكونها زكوة
او يكون جاهلا بكونها من الزكوة فهو على قسمين اما على الاول فالحكم عليه بالضمان لكونه غاصبا فيجري عليه
حكمه حينئذ لو كان جاهلا فلا يجوز دفع الزكوة الى الغني فهو محل الكلام الشرعي فلا يبعد فيه بالنسبة الى الضمان

بعض

انه وجه كما في الجواهر

واما على ثانيهما فان المنقول عن المصرة في المعتبر القطع بعدم جواز ارتجاع العين مطلقا لان الظاهر كونها صدقة
اي مندوبة وقد اورد عليه في الجواهر بان الدفع بنفسه اعم من ذلك ثم حكى عن المنتهى ايضا عدم جواز ارتجاع العين
معللا له بان الدفع محتمل للوجوب والتطوع ثم اورد عليه بان الاحتمال لا يثبت المطلوب هنا ثم انه
استشعر في المقام اعتراضا بانه يجب حمل فعل المسلم على الصحيح حيث وقع محتملا للصحيح والفاسد فاجاب بقوله
وحمل فعل المسلم على الصحة كما انه يقتضي الشرع من الفاعل بما يقتضي الفعل وهو المؤتمن على فعله الصحيح
لانه لا يعلم الا من قبله والفرض ان المدفوع اليه لم يعارضه بان يدعي عليه اظهاره كونه هبة او نحوها
والا كان من يدعي الصحة والفساد ويقدم الاول بيمينه على الشاذ لما في المفروض في المتعبد العكس والفرق
واضح بين ذلك الشيء وبين المعاملة الواقعة من الطرفين اذا ادعى احدهما صحتها والاخر فسادها لاتحاد المعاملة
المتنازع فيها واختلاف وجهها والاصل يحتمل في كل منهما ودعوى احدهما فساد فعله يجب تبرع الحق في فعل
الاخر تحالف الاصل الذي تقدم كان القول قول الموافق الاصل بدونه بخلاف ما نحن فيه الذي قبض المدفوع اليه في من
توابع فعل الدافع فامل جيدا فانه دقيق ثم قد يتجه عدم الرجوع مع التلف باعتبار كونه كالغار له فهو نحو فرق
الاتلاف هذا وقد يتجه في المقام شيء وهو ان ظاهر كلام المصرة هو تعميم دفع الزكوة المتطلف من وتوصيلها
الى المستحق بالنسبة الى الامام ايضا وهذا مخالف لاصول الامامية لان الامام عندهم معصوم فهو لا يصدر
منه خلاف الواقع فلا يقع ذلك لا عن جهل ولا عن سهو ولا عن جهل فصحة الغرض المذكور مختص في غير امام الاصل
من الفقهاء ومأذونهما قوله وكذا لو بان ان المدفوع اليه كافرا وفاسقا او ممن تجب نفقته او هاشمي وكان
الدافع اليه من غير قبيله وكذا يرجع مع التمكن ثم لا يلزم الدافع ضمانها مع التعذر لو تبين ان المدفوع اليه كافر او
فاسق او ممن له الاعطاء الفاسق او انه ممن تجب نفقته على الدافع او انه هاشمي اذا كان الدافع من غير قبيله
وقد حكي عن الشيخ ره والمصرة واكثر الاصحاب ره انهم قطعوا بعدم لزوم الاعادة في جميع هذه الصور
وان المصرة استدل عليه في المعتبر بان الدفع واجب فيكتفى في شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط
الممكن فلم يضمن لعدم العدوان في التسليم المشروع وعن العلامة ره انه حكى عن بعض العامة قولا بلزوم الاعادة
في جميع هذه الصور لعدم وصول الحق الى مستحقه فيضمن كالدين اذا دفع الى غير صاحبه والفرق لان الايصال الى الوصول
والقرابة والكفر والفسوق لا يخفى مع الاجتهاد والطلب بخلاف الغنى فان حاله يخفى في الاغلب كما قال الله تعالى
يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف ثم اجاب عنه الاول بان مستحق الدين متعين فلا يجوز دفع الاخر الى غيره
بخلاف الزكوة وعن الثاني بان الخفاء والظهور يتطرق الى الجميع على حد سواء قال في ذلك بعد ذكر
الجوابين وهو ما صوره في الجوابين نظرا الى الطابق للقواعد انتفاء الضمان مع الدفع المشروع مطلقا ثم قال
استثنى المصرة والعلامة من ذلك ما لو ظهر المدفوع اليه عبدا للمالك فاوجب الاعادة فيه مطلقا لان المال
لم يخرج عن ملك المالك بذلك مجزيه يجري عزلها من غير تسليم ثم استشكل فيما حكاه فقال ويشكل بان ذلك
يعتبرات في سائر الصور فان غير المستحق لا يملك الزكوة في نفس الامر سواء كان عبد المالك او غيره

الجواب

الجواب عن الجميع واحد وهو تحقق التسليم المشروع المقتضي للاجزاء انتهى ولا يخفى ان التسليم المشروع قد يكون
مستندا الى اليقين وقد يكون مستندا الى الامر الظاهري الشرعي كما لو قامت البينة على استحقاق القابض
وقد يكون مستندا الى الامر الظاهري العقلي كما لو اعتقد المعطي استحقاق القابض من دون استناد الى
مستند معتبر من جانب الشرع او العقل ودعوى اقتضاء الامر الاجزاء مع عدم مصادفته للواقع على وجه الاطلاق
الشامل لجميع الاقسام ممنوع قوله تعالى والعاملون وهم عمال الصدقات قال في ذلك اي الساعون وجبايتها
وتحصيلها باخذ وكتابة وحفظ وقسمة ونحو ذلك وقد اجمع علماؤنا واكثر العامة على استحقاق هؤلاء نصيبا
من الزكوة وان كانوا اغنياء لاطلاق قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والعطف
بالواو يقتضي التسوية في المعنى والاعراب ثم حكي عن بعض العامة انه قال ان ما ياخذه العامل يكون عوضا
واجرة لا زكوة لانه لا يعطى الا مع العمل والزكوة تدفع استحقاقا لا عوضا ولانه ياخذها مع الغنى والصدقة لا تحل
لغني واجيب عن الاول بان توقف اخذه على العمل لا ينافي استحقاقهم لها اذ غايته ما هنالك ان استحقاقهم
مشروط بشرط هو العمل وعن الثاني بان العامل يأخذ الزكوة باعتبار عمله لا باعتبار فقره فجاز ان ياخذ
مع الغنى كما يعطى ابن السبيل وان كان غنيا في بلده ونقل في الجواهر عن شرح الفاضل ان القسمة لما لها
مدخل في ذلك لانها تحصيل الزكوة لمستحقيها وتخصيص لها عن غيرها وعن استبداد البعض بجميعها ثم
اورد عليه بما لفظه ولكن قد يقال ان العامل عليه السلام في المروي عن تفسير علي بن ابرهيم ان العاملين عليها هم السعاة
والجباة في اخذها وجمعها وحفظها حتى يؤدوها الى من يقسمها وظاهره خروج القسمة عن العمل ويمكن
ارادة اول الشهيدين ره وغيره من القسمة المذكورة في العمل القسمة مع المالك وكيف كان فلا خلاف
بيننا في استحقاق هؤلاء نصيبا منها خلافا لبعض العامة فقال ان ما ياخذه العامل يكون اجرة وعوضا
لا زكوة لانه لا يعطى الا مع العمل والزكوة تدفع استحقاقا لا عوضا ولانه ياخذ مع الغنى والصدقة لا تحل
لغني وما ورد عليه انه مع كونه اجتهادا في مقابلة الكتاب والسنة فيه ان توقف الاخذ على العمل لا ينافي
الاستحقاق لها بشرط العمل بل لا ينافي اخذها باعتباره لا باعتبار الفقر ولهذا جاز تناوله مع الغنى
كابن السبيل الغني في بلده وما ورد في النصوص من انه لا تحل الصدقة لغني لا يقتضي اختصاص حكم ما نحن فيه
قوله تعالى ويجب ان يستكمل فيهم اربع صفات التكليف والايمان والعدالة والفقه ولو اقتصر على ما يحتاج
اليه فيه جاز اما اشتراط التكليف الذي هو عبارة عن الاتصاف بوصفين احدهما البلوغ والاخر العقل
في عامل الزكوة فهو مما لا خلاف فيه ولا اشكال فلا يجوز اتخاذ الصغير والمجنون عاملا ولو باذن وليهما لامتناع
صيرورة الرجل عاملا لاصالته عن نيابته عن الامام في الولاية على قبض مال الفقراء وحفظه لهم وهما
قاصران عن ذلك واما اشتراط الايمان المراد به معناه الاخص وهو الاعتقاد بامامة الاثني عشر وما احدهم
امير المؤمنين والباقون اولاده عليهم السلام فلما حكاه في الروضة والمناهج من الاجماع على اعتبار العدالة

يجب ان يستكمل فيهم اربع صفات التكليف والايمان والعدالة والفقه

التي لا تتفق فيها غير العاملين بأمانة الى غير ذلك من الحجج ونقلهما له معتضد بكلام غيرهما من العلماء مضافاً
الى ان العمالة منصب عظيم لا يحصل القيام به الا بالعدالة واما اشتراط الفقه فلوجهه هو ان يكون
عارفاً بوضع الحقوق في مواضعها وترتيبها على الوجه الذي شرعه الله تعالى ومن هنا يتجه انه لا يلزم من الفقه في
هذا المقام الا ما يحتاج اليه من غير حاجة الى الزائد وقد حكى عن ظاهر المعتبر في المعتبر الميل الى عدم اعتبار الفقه
في العامل وانه يكفي فيه السؤال من العلماء وعن الشهيد انه استحسن في البيان ونفى البأس عنه قوله
وان لا يكون هاشمياً قد مر ان هذا الشرط مما يعتبر في العامل الذي يأخذ النصيب في مطلق العمالة
فلو كان العامل من ذوي القربى وتبرع بالعمل او دفع اليه الامام شيئاً من بيت المال جاز لان المقتضي
للمنع الاخذ من الزكاة وهو منتف هنا وكذا لو تعذر عليه الخمس واستدل على اعتبار هذا الشرط
بما رواه الشيخ في الصحيح عن العيص بن القاسم عن ابي عبد الله ع قال ان اناساً من بني هاشم اتوا رسول الله ص
فسألوه ان يستعملهم على صدقات المواشي وقالوا يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله عز وجل للعاملين عليها
فنحن اولى به فقال رسول الله ص يا بني عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لي ولا لكم ولكن قد وعدت الشفاعة ثم
قال ابو عبد الله ع اللهم اشهد لقد وعدها فما ظنكم يا بني عبد المطلب اذا اخذت بحلقة باب الجنة اتروني
مؤثراً عليكم غيركم الى غير ذلك وحكى الشيخ في الخلاف عن قوم جواز كون العامل هاشمياً لانه يأخذ على وجه
الاجرة فكان كسائر الاجارات وهو ضعيف جداً لما عرفت من النظاهر ان القوم الذين نقل الشيخ عنهم
من الجمهور اذ لا اعرف قولاً لعلمائنا في ذلك انتهى ما قاله ثم انه يثبت الانتساب الى بني هاشم بالشياع و
بالبينة وهل يكتفى بمجرد الدعوى فيه وجهان والاظهر الاكتفاء بادعائه او دعاه
اذا انه لا عدم ظن الكذب والاحوط طلب الحجة على دعواه اما ادعاؤه في الفقر فمسموع وحكم الادعاء
للنسب الخارجي في الحسنية والحسينية والموسوية ونحوها حكم الادعاء للعام وقال في الجواهر بعد ذكر ما بينهما
صور التي قلت للنظر فيه مجال وان تقدم ان في الفقر ما يقتضي القبول لكن لا على حجية الثبوت ونحو ذلك
بل بالنسبة الى دفع الخمس كدفع الزكاة لمن ادعى انه من مصارفها نعم في المقام لا يبعد قبوله الزاماً له باقراره
فلا تدفع له الزكاة وعلى كل حال فالاحوط عدم دفعها الى المتولد منهم ولو من زنا وان كان قد يقوي خلافه
لعموم الفقراء في مصرف الزكاة ولم يثبت انه هاشمي بعد الانتساب للمتولد منهم بغير ذلك فيبقى مندرجاً تحت
العموم كمجهول النسب ولو كان كالقيط المجهول النسب عنده وعند الناس وان كان الاحوط له تجنب ما علم انه
الهاشمي انتهى قوله وفي اعتبار الحرية تردد اختلف الاصحاب رحمهم الله في اعتبار هذا الشرط في العامل
فذهب الشيخ ره الى اعتباره وتوقف العلامة فيما عن المختلف عدم اعتباره حجة القول الاول ما استدل به
في المعتبر من انه لا بد من صيرورة الرجل عاملاً من ان يملك نصيباً من الزكاة وهو فيما نحن فيه معلوم الانتفاء
لان العامل هو العبد لا يملك ومولاه الذي هو اهل للملك لم يحصل بسببه الامر بالعمل وانتفاء اللازم يدل على

ههنا ولهذا قال المعتبر ولو اقتصر على ما يحتاج اليه

انتفاء الملزوم ثم اجاب عنه بان عمل العبد كعمل المولى حجة القول الثاني ما افاده كلام العلامة حيث
قال وفي المختلف في وقت عدم اعتبار هذا الشرط لحصول الغرض بعمله ولان العمالة نوع اجارة والعبد صالح
لذلك مع اذن سيده ثم قال والظاهر من المصنف في المعتبر الميل اليه ولا بأس به ثم قال اما المكاتب فلا ريب
في جواز عمالته لانه صالح للملك والتكسب هذا واما وجه التردد فهو ما اشار اليه بعض الشارحين من انه بناءً
من ان العامل لا بد وان يملك نصيباً من الزكاة والعبد لا يملك ومولاه لم يعمل ومن حصول الغرض بعمله وكون
العمالة نوعاً من الاجارة والعبد صالح لذلك مع اذن سيده قوله والامام مخير بين ان يقدر لهم جعالة مقدرة
او اجرة عن مدة مقدرة الضمير المجرور باللام في قوله لهم يعود الى العاملين قال في المدارك لا ريب في جواز كل من
الامرين مع ثالث وهو عدم التعيين واعطاؤهم ما يراه الامام كما في الاخبار لما رواه الكليني في الحسن
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما يعطى المصدق قال ما يرى الامام ولا يقدر له شيء قوله والمؤلفة
وهم الكفار يستمالون الى الجهاد ولا نعرف مؤلفة غيرهم قال في الذخيرة اجمع العلماء كافة على ان المؤلفة قلوبهم سهماً
من الزكاة والقرآن الكريم ناطق بذلك وانما الخلاف في اختصاص التأليف بالكفار او شموله المسلمين ايضاً
فقال الشيخ ره في المؤلفة قلوبهم عندنا هم الكفار الذين يستمالون بشيء من مال الصدقات الى الاسلام
ويتألفون ليستعان بهم على قتال اهل الشرك ولا يعرف اصحابنا مؤلفة اهل الاسلام واختاره المصنف
في هذا الكتاب وجماعة وقال المفيد المؤلفة قلوبهم ضربان مسلمون ومشركون وربما ظهر من كلام ابن الجنيد
اختصاص التأليف بالمنافقين فانه قال المؤلفة قلوبهم من اظهر الدين بلسانه واعان المسلمين وامامهم بيده وكان
معهم الا قلبه وحكى المصنف في المعتبر عن الشافعي ان قسم المؤلفة قسمة اولية الى قسمين مسلمين ومشركين وقال
ان المشركين ضربان ضرب لهم قوة وشوكة يخاف منهم فان اعطوا كفوا شرهم وكف غيرهم معهم وضرب
لهم ميل الى الاسلام فيعطون من سهم المصالح لتقوى نيتهم في الاسلام ويميلون اليه وان المسلمين اربعة قوم
لهم نظراء فان اعطوا رغب نظراؤهم وقوم في نياتهم ضعف فيعطون لتقوى نياتهم وقوم من الاعراب
في اطراف بلاد الاسلام بازائهم قوم من اهل الشرك فاذا اعطوا رغب الآخرون وقوم بازائهم آخرون من
اصحاب الصدقات فاذا اعطوا جبوها واغنوا الامام عن عامل ويحكي عن المصنف انه قال ولست ارى بهذا التفصيل
بأساً فان ذلك مصلحة ونظر المصلحة موكول الى الامام قوله وفي الرقاب وهم ثلاثة اقسام المشهور هنا انه
يجعل المستحق نفس الرقاب على ما نقل منا بعض الاجلة التفسيرية وذكره جمع من المفسرين ان الوجه في العدول فيهما
من اللام الى في الدلالة على ان الاصناف الاربعة الاول يصرف المال اليهم حتى يتصرفوا فيه كيف شاؤوا واما الاربعة الاخيرة
فلا يصرف المال اليهم كذلك بل انما يصرف في جهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لاجلها استحقوا الزكاة ففي
الرقاب يوضع في تخليص رقابهم من الرق او الاسر وفي الغارمين يصرف المال الى قضاء ديونهم وكذا في
سبيل الله وابن السبيل قوله وهم ثلاثة المكاتبون والعبيد الذين تحت الشدة والعبد يشترى ويعتق وان
لم يكن في شدة لكن بشرط عدم المستحق اما الاول اعني جواز الدفع من هذا السهم الى المكاتبين فقد نقل في

الجواهر وجدان الخلاف فيه بيننا وبين العامة بل ادعى عليه في التنقيح اتفاق طبقة ... ما في آخر من انه قول
علمائنا واكثر العامة واستدل عليه في المنتهى بظاهر قوله تعالى وفي الرقاب وذكر في تقريب الاستدلال ان المراد ان المزكي
فتنا والعجم ثم حكى عن المعتبر انه قال اليه وانما شرطنا الشدة والضيق لما رواه الاصحاب عن ابي عبد الله جعفر
بن محمد عليهما السلام في الرجل يجتمع عنده من الزكوة فيشتري بها نسمة يعتقها فقال اذن يظلم قوما آخرين حقوقهم ثم قال لا
ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه ويعتقه ثم قال وهذه الرواية اوردها الشيخ في الصحيح عن عمرو
ابي نصر عن ابي عبد الله عليه السلام واما الثاني اعني جواز شراء العبد من الزكوة ويعتقه وان لم يكن في شدة بشرط
عدم المستحق فقد ذكره المعتبر قطعا فقهاء الاصحاب واستدل عليه بما رواه الشيخ في الموثق عن عبيد بن زرارة
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اخرج زكوة الف درهم فلم يجد لها موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى
مملوك يباع فاشتراه بتلك الالف الدراهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا بأس
بذلك وحكى فيه عن العلامة في عدة من كتبه جواز الاعتاق من الزكوة مطلقا وشراء الاب منها وعن ولده
انه قواه في الشرح ونقله عن المفيد وابن ادريس ثم ان صاحب المدارك قال وهو جيد لاطلاق الآية
الشريفة ثم قال ويؤيده ما رواه ابن بابويه في كتاب علل الشرائع والاحكام عن ابيه عن سعد بن
عبد الله عن هرون بن مسلم عن ايوب بن الحر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام مملوك يعرف هذا الامر الذي
نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قلت وان هو مات وترك مالا قال فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه قال فيقال ابي اشتريه واعتقه
اشتري بسهمهم وفي حديث آخر بمالهم وما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الحسن بن
محبوب عن ابي محمد الوابشي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سأله بعض اصحابنا عن رجل اشترى اباه من الزكوة زكوة
ماله قال اشترى خير رقبة لا بأس بذلك ثم انه قال ان ذكر الشارح ان اشتراط الضرورة او عدم المستحق انما هو
في اعتاقه من سهم الرقاب فلو اعتق من سهم سبيل الله لم يتوقف على ذلك ثم عقبه بقوله وهو غير جيد بيني صاحب ...
لعدم استفادة ذلك من النص بالخصوص وفي خلافه اذ المتبادر من الرواية الاولى كون الشراء وقع بجميع الزكوة
والاولى حملها على الكراهة اما الثانية فلا دلالة لها على اعتبار هذا الشرط اعني عدم المستحق لان ذلك
انما وقع في كلام السائل وليس في الجواب دلالة على اختصاص الحكم بالمسؤول عنه كما هو واضح انتهى ونسبه
ورووي رابع وهو من وجب عليه الكفارة ولم يجد فانه يعتق عنه ثم قال بعد ذلك هذه الرواية اوردها
علي بن ابرهيم في كتاب التفسير عن العالم عليه السلام قال وفي الرقاب قوم لزمتهم كفارات في قتل الخطاء وفي الظهار
وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفرون به وهم مؤمنون فجعل الله لهم سهما في
الصدقات ليكفر عنهم ثم قال ومقتضى الرواية جواز اخراج الكفارة من الزكوة وان لم يكن عتقا لكنها ضعيفة
الاسناد لان علي بن ابرهيم اوردها مرسلة ومن ثم تردد المصنف في العمل بها وهو في محله ثم انه ثم قال
حكى عن الشيخ في ط انه قال الاحوط عندي ان يعطي ثمن الرقبة لكونه فقيرا فيشتري هو ويعتق عن نفسه
ولا ريب في جواز الدفع اليه من سهم الفقراء اذا كان فقيرا وجوز المصنف في المعتبر اعطائه من سهم الغارمين

ايضا

ايضا لان القصد بذلك ابراء ذمة المكفر مما في عهدته وهو جيد لان ذلك في معنى الغرم انتهى وحكي في الجواهر
التردد فيها انه ذكر بعد حكاية ما حكينا عن صاحب المدارك ما صورته قلت بعضها الى ما قيل في وجه قول المصنف
وغيره بتردد من عدم الحاجة في الكفارة الى العتق لانها مخيرة او مرتبة وعلى كل حال ينتقل الى الفرد الآخر
من الخصال ثم انه اورده في الجواهر على هذا القول لكن فيه ان الخبر المزبور بعد تسليم ... اعتبار الحاجة الخصوص
العتق مع ترك العمل به ... عدم اشارة ذلك على ان من الكفارة كفارة الصوم ثم قد يتوقف في العمل بها لعدم الشهرة
روايتها بين الاصحاب اذ ربما الشراء من الزكوة والعتق عمن عليه الكفارة من غير اعتاق عليه وتمليكه الرقبة
اياه لعدم الجابر لها مع وضوح ان لا شبهة في العمل بما ليس العمل به المكرر ... وان استعاض فيه مضمون الى
الرواية في كلمات الاصحاب ... حتى انه في التذكرة نسبه الى رواية علمائنا اكثر في ذلك ليس عملا بها كما
هو واضح ثم قال وهذا كله في صرف الزكوة في ذلك على الوجه المزبور اما دفعها اليه باعتبار انه فقير كما
سمعته من ط او من سهم الغارمين بناء على شمول الغرم لذلك كما صرح به في المعتبر بل لا يخلو من علاء
بالرواية بل لا يبعد تخريجها عليها انتهى فتامل وفي المكاتب انما يعطى من هذا السهم اذا لم يكن معه ما يصرفه
في كتابته بلا خلاف ... كما في الجواهر وقد وقع الاستدلال عليه بالمرسل السابق بعد ما حكيناه من تفسير
علي بن ابرهيم ولا يخلو من نظر لان المتن الذي تقدم ذكره هو انه قال وفي الرقاب قوم لزمتهم كفارات في قتل
الخطاء وفي الظهار وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفرون به وهم مؤمنون فجعل
الله لهم سهما في الصدقات ليكفر عنهم وهو كما ترى غير متضمن لذكر المكاتب وقد اشار في الجواهر الى انه ربما
يتوهم شمول اطلاق ما في الآية من قوله تعالى وفي الرقاب لذلك فقال وان اطلاق الآية غير ساق الا لبيان المصرف
فلا يتوقف شمولها للافراد كما لا يتوقف بالمراد من التعليل ... وما ورد في النصوص في
شرع غير الزكوة من انها لدفع الضرورة والحاجة وعن المنتهى في البيان انه اعتبر قصور كسبه عن مال الكتابة
قوله في الجواهر معللا بما عرفت من ان شرعية الزكوة انما هي لدفع الضرورة والحاجة وباطلاق عدم ... عطها
للمصرف المستحق ولانه يندرج في الغني عندهم ثم ان صاحب المدارك استفاد التعميم من كلام المتن وحكى
انه قال مقتضى العبارة جواز اعطاء المكاتب من هذا السهم اذا لم يكن معه ما يصرفه في كتابته وان كان قادرا
على تحصيله بالتكسب وهو كذلك عملا بالاطلاق ثم حكى عن المنتهى انه اعتبر في البيان قصور كسبه عن مال
الكتابة ثم قال ولا ارى ... توقف الاعطاء على حلول النجم للعموم وقيل لا يجوز قبل الانتهاء فانه
في الحال وهو ضعيف ثم قال ويجوز الدفع الى السيد باذن المكاتب والى المكاتب باذن السيد وبغير
اذنه واستحسنه ثم قال بل لا يبعد جواز الدفع الى السيد بغير اذن المكاتب ايضا لعموم الآية انتهى
ولو صرفه في غيره والحال هذه جاز ارتجاعه وقيل لا ولو دفع اليه من سهم الفقراء لم يرتجع اذا صرفه في الكتابة
ما اخذه من سهم الرقاب في مال كتابته وعجز نفسه وقع موقعه اجماعا ولو دفعه الى السيد ثم عجز عن الاداء
في المشروطة فاسترق فقد قطع الشيخ وغيره بعدم جواز ارتجاعه ... الدفع الى المكاتب

لبعض العامة وقد فصل في المسالك فحكم بالاجزاء وعن العلامة انه حكى في التذكرة في ذلك وجهاً للشافعية
بجواز ان يتجاعد لان المقصود تحصيل العتق فاذا لم يحصل يرجع ليسترجع كما لو كان في يد المكاتب ثم قال والفرق
ظاهر لان السيد ملك المدفوع بالدفع وليس كذلك لو دفع الى المكاتب قوله ولو ادعى انه مكاتب قيل يقبل وقيل لا الا بالبينة او يحلف
والاول اشبه اذا ادعى العبد الكتابة فان اقام بينة او علم صدقه فلا بحث وان لم يقم بينة ولم يعلم
صدقه فان كذبه السيد لم يقبل قوله الا بالبينة لان الاصل بقاء الرقية وان صدقه السيد فقد قطع الاصحاب
بقبول قوله وعللوه في التذكرة بانتفاء التهمة وبان الحق في العبد له فاذا اقر بالكتابة قبل وقال الشافعي
لا يقبل لجواز التواطي لاخذ الزكوة وقال الشيخ الاول اعلم فيمن عرف انه له عبد والثاني احوط فيمن لا يعرف ذلك
من حاله واستحسن صاحب المدارك ثم قال ولو لم يعلم حال السيد من تصديق او تكذيب اما لبعده او لغير ذلك
فقد قطع الاكثر على ما حكي عنهم بقبول دعواه وعلله المصنف في المعتبر والعلامة في التذكرة والمنتهى بان المسلم
اخبر عن امر ممكن فيقبل قوله كالفقير واحتمال العدالة الثابتة للمسلم ثم قال ويتوجه عليهما ما سبق ثم قال وظاهر العبارة
تحقق القائل بذلك من الاصحاب ولا يخلو من قوة انتهى قوله ولو صدقه مولاه قبل يعني انه لو صدق
المكاتب مولاه قبل قوله بلا خلاف كما في الجواهر وفي المدارك ان صدقه السيد فقد قطع الاصحاب بقبول قوله ثم
قال وعلله في التذكرة بانتفاء التهمة وبان الحق في العبد له فاذا اقر بالكتابة قبل وقال الشافعي لا يقبل
لجواز التواطي لاخذ الزكوة وقال الشيخ الاول اعلم فيمن عرف ان له عبداً والثاني احوط فيمن لا يعرف
ذلك من حاله واستحسن صاحب الكتاب ولو لم يعلم حال السيد من تصديق او تكذيب اما لبعده او غيبته فقد ذكر
انه قد قطع الاكثر بقبول دعواه وعلله المصنف في المعتبر والعلامة في التذكرة والمنتهى بان المسلم اخبر عن امر ممكن
فيقبل قوله كالفقير واحتمال العدالة الثابتة للمسلم ويتوجه عليهما ما سبق وقال بعض العامة لا يقبل الا بالبينة
لامكانها وظاهر العبارة تحقق القائل بذلك من الاصحاب ولا يخلو من قوة انتهى قوله والغارمين
وهم الذين علتهم الديون في غير معصية فلو كان في معصية لم يقض عنه استحقاق الغارمين ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع وتعريفهم بالاستحقاق بانهم المدينون في غير معصية والتقييد ليس
جزء لمفهوم اللفظ وانما هو شرط في الحكم وهو جواز اعطائهم من الزكوة وعن المنتهى انه لا خلاف في تسليمها
اليهم في هذا الشأن وعن المنتهى انه قد اجمع المسلمون على دفع النصيب اليهم من هذا الشأن ويدل عليه قوله
مضافاً الى الاجماع كلام اهل اللغة فعن الزجاج ان اصل الغرم لزوم ما يشق وسمي الدين غرماً لانه
شاق لانهم فالغارمون المدينون وعن الجوهري الغرم كل شيء غرم من مال او غيره والمداينان كل واحد
منهما غريم صاحبه وفي القاموس الغريم المديون والدائن ضد ثم انه يعتبر في استحقاق الغارم الزكوة
ان يكون غير متمكن من القضاء كما صرح به الشهيدان وجماعة لان الزكوة انما شرعت لسد الخلة ودفع
الحاجة فلا تدفع مع الاستغناء عنها ولو تمكن من قضاء البعض دون البعض اعطي ما لا يتمكن من قضائه وعن
المصنف في المعتبر ان الغارم لا يعطى مع الغنى والظاهر ان مراده بالغنى انتفاء الحاجة الى القضاء لا

وسواء ... فقيل

الغني الذي هو ملك قوت السنة زائداً وهو لمنع مالك قوت السنة من اخذها يوجب البعيد فاذا كان عنده ما يكفي قضاءه
ثم ان صاحب الحدائق حكى عن العلامة انه استقرب في النهاية جواز الدفع الى المديون وان كان عنده ما يفي
بدينه اذا كان بحيث لو دفعه يصير فقيراً لانتفاء الفائدة في الزامه بالدفع ثم باخذ الزكوة باعتبار الفقر ثم قال
ان مقتضى كلامه يعني العلامة في النهاية انه الاخذ والحال هذه يكون من سهم الغارمين وهو غير بعيد لاطلاق الادلة
لعدم صدق التمكن من اداء الدين عرفاً بذلك ثم ان صريح عبارة المصنف كغيره اشتراط كون الدين في غير معصية
وانه لو كان في معصية لم يقض عنه من الزكوة وقد صرح في الجواهر بعدم وجدان الخلاف فيه بل عن ...
والمنتهى والتذكرة الاجماع على منع الاعطاء من سهم الغارمين في الدين المنفق في معصية وقد استدل
عليه مضافاً الى الاجماع المذكور بامرين احدهما ان الزكوة ارفاق فلا تناسب المعصية بل قد ما منها اغراء
بالقبيح وثانيهما الاخبار مثل ما عن تفسير علي بن ابرهيم من قول العالم والغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون
انفقوها في طاعة الله من غير اسراف فيجب على الامام ان يقضي عنهم ويفكهم من مال الصدقات
ورواية الحسين بن علوان المروية عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه ان علياً كان يقول يعطى المستدينون
من الصدقة والزكوة دينهم كله ما بلغ اذا استدانوا في غير سرف وخبر محمد بن سليمان المروي في الكافي في باب الديون
عن رجل من اهل الجزيرة يكنى بابي محمد قال سأل الرضا رجل وانا اسمع فقال له جعلت فداك ان الله عز وجل
يقول وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فاخبرني عن هذه النظرة التي ذكرها الله عز وجل في كتابه لها حد يعرف اذا صار
هذا المعسر اليه لا بد من ان ينظر وقد اخذ مال هذا الرجل وانفقه على عياله وليس له غلة ينتظر ادراكها ولا دين
ينتظر محله ولا مال غائب ينتظر قدومه قال نعم ينتظر بقدر ما ينتهي خبره الى الامام فيقضي عنه ما عليه من الدين من سهم
الغارمين اذا كان انفقه في طاعة الله فان كان انفقه في معصية الله فلا شيء له على الامام قلت فما لهذا
الرجل ائتمنه وهو لا يعلم فيما انفقه في طاعة الله ام في معصية قال يسعى له في ماله فيرده
وهو صاغر ورواية صباح بن سيابة عن الصادق المنقول عن الكافي انه قال رسول الله ايما مؤمن او مسلم
مات وترك ديناً لم يكن في فساد ولا اسراف فعلى الامام ان يقضيه فان لم يقضه فعليه اثم ذلك ثم تنبيهان الاول
انه قد تقدم الاشارة الى اشتراط ان لا يكون الاستدانة في معصية وتوضيح ذلك ما ذكره في الجواهر من
اشتراط الاصحاب في جواز الدفع الى الغارم ان لا يكون استدانته في معصية واستدلوا عليه بان قضاء
دين المعصية حمل للغريم على المعصية وهو قبيح عقلاً فلا يكون متعبداً به شرعاً ولما رواه عن الرضا
قال يقضي ما عليه من سهم الغارمين اذا كان انفقه في طاعة الله عز وجل فان كان انفقه في معصية الله
فلا شيء له على الامام ثم قال ويمكن المناقشة في الاول بان عائد المستدين في المعصية انما يقبح مع
عدم التوبة لا مطلقاً وفي الرواية بالطعن في السند فانا لم نقف عليها مسندة في شيء من الاصول وممن ذهب
المصنف في المعتبر الى جواز اعطائه مع التوبة من سهم الغارمين واستحسنه في كشف اللثام انه قال وظاهر
ان العلامة ذكر في التذكرة والمنتهى ان الغارمين قسمان احدهما المديون لمصلحة نفسه وحكمه ما سبق والثاني

انه لو تشاغل اولا بالعلامة في التذكرة والمنتهى الى الغارمين قسمان احدهما من استدان لمصلحة نفسه وحكمه
ما سبق والثاني المديون لاصلاح ذات البين بين شخصين او قبيلتين بسبب تشاجر بينهما اما القتيل لم يظهر
قاتله او اتلاف مال كذلك وحكم بجواز الدفع اليه من هذا السهم مع الغنى والفقر ولم ينقل فيه خلافا واستدل
عليه بعموم الاية الشريفة السالم عن المخصص وبما روي عن النبي انه قال لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة وذكر
رجلا تحمل حمالة او ان يحمل وضمانها انما يقبل اذا كان غنيا لتحقق الحاجة انما هو بها حاجتنا اليه
لم يعتبر فيه الفقر كالمؤلفة وعن الشهيد في البيان انه يجوز صرف الزكوة في اصلاح ذات البين ابتداء وهو
حسن بان يكون من سهم سبيل الله لا من الغارمين انتهى قوله ثم لو تاب صرف اليه من سهم الفقراء
وجاز ان يقضي هو فيه لا ريب فجواز الدفع اليه من سهم الفقراء اذا كان فقيرا ثم قال وانما يتوقف
قضاء دين المعصية من سهم الفقراء هو بحاجته على التوبة ان اشترطنا العدالة والا لم يتوقف جواز الدفع اليه
على ذلك كما هو واضح انتهى وفي الجواهر بعد هذه العبارة التي ذكرها المتن بلا فصل الحجة عطاؤه معها
من سهم الغارمين لاطلاق الادلة السالم عن خلاف المحكي عن المتن في بعض فتاويه وظاهره او صريحه في المنتهى
تجويز اعطائه من سهم الغارمين واحتمله في التذكرة لاطلاق الاية وفيه ما لا يخفى انتهى وفي ذلك منصلا بخلافهم
في ما صورته وقد تقدم ان الفقير انما يعطى بسبب الفقر مؤنة السنة ولا يجاوزه الزيادة دفعة وقضاء الدين
لا يدخل المؤنة وانما يدخل في قسم الغارم فان اعتبرنا البعض لم يدخل الدين في سهم الفقراء وان تاب
لم يعتبر متى توقف الدفع على التوبة على اشتراط العدالة او اجتناب الكبائر وان لم نشترطهما لم نعتبر في جواز
الدفع اليه التوبة ثم قال وفي المسئلة اشكال لانه يجوز صرف المال في المعصية ان لم يجوز ذلك من سهم الغارمين
لم يجز من سهم الفقراء ان تاب لان الدين لا يدخل في سهم الفقراء وان لم يكن اعتبره فيها الفقر بل قسما منه بل
اما ان يكون التوبة مسقطة للدفع اليه من سهم الغارمين او سهم سبيل الله واما ان لا يجوز الدفع اليه لوفاء
دين المعصية مطلقا [illegible] الاحتمالات عدم الجواز مطلقا اعتبارا بالمعصية الماضية وذكر العلامة في
حكايته والجواز مع التوبة من سهم الفقراء وهو الذي اختاره الشيخ وتبعه عليه جماعة والجواز من سهم الغارمين
واختاره المصنف في بعض فتاويه والجواز معهما من سهم سبيل الله وهو متوجه ثم قال ويمكن حل الاشكال بان
الفقير وان لم يعط بسبب الفقر الا قوت السنة لكن اذا دفع اليه ذلك ملكه وجاز له صرفه حيث شاء ويجوز
له صرفه في الدين مع ان اعطاء قوت السنة انما هو مع الدفع تدريجا اما دفعة فلا ثم لو لم يكن فقيرا بان
كان مالكا لقوت سنته لم يتوجه على ذلك اعطاؤه من سهم الفقراء لعدم الفقر ولا من سهم الغارمين لا تنافر
في المعصية فيجب ان يقيد كلام المصنف في جواز اعطائه من سهم الفقراء بكونه فقيرا انتهى قوله ولو جهل
فيما اذا انفقه قيل يمنع وقيل لا وهو الاشبه القول بالمنع محكي عن الشيخ وقد احتج لبعضهم له بمسند [illegible]
محمد بن سليمان عن رجل من اهل الجزيرة يكنى ابا محمد عن الرضا قلت فهو لا يعلم فيما انفقه في طاعة
ام في معصية قال يسعى في ما له فيرده وهو صاغر لكن قال في [illegible] ان هذا الخبر ضعيف جدا فلا يمكن التعويل عليها

وذلك

في اثبات حكم مخالف للاصل ثم قال والاصح الجواز كما اختاره ابن ادريس والمصنف وجماعة لان الاصل في
تصرفات المسلم وقوعها على الوجه المشروع ولان تتبع مصارف الاموال عسر فلا يتوقف دفع الزكوة على
اعتباره انتهى قوله ولو كان للمالك دين على الفقير جاز ان يقاصه من الزكوة وان يقاص قال في [illegible] المراد بالمقاصة
هنا القصد الى اسقاط ما في ذمة الفقير للمزكي من الدين على وجه الزكوة وفي معنى الفقير الغني الذي لا يملك قوت
السنة اذا كان بحيث لا يتمكن من اداء الدين ثم حكي عن الشارح ان معنى المقاصة احتساب الزكوة على الفقير
ثم اخذها مقاصة من دينه ثم قال وهو بعيد انتهى ثم ان هذا الحكم الذي هو جواز مقاصة المديون بما عليه
من الزكوة مقطوع به في كلام الاصحاب بل الظاهر انه في المعتبر والعلامة في التذكرة والمنتهى انه لا خلاف فيه
بين العلماء ويدل عليه مضافا الى ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا
الحسن عن دين لي على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائه وهم مستوجبون للزكوة هل لي ان ادعه
واحتسب به عليهم من الزكوة قال نعم وعن عقبة بن خالد قال دخلت انا والمعلى وعثمان بن عمران على
ابي عبد الله فلما رآنا قال مرحبا بكم وجوه تحبنا ونحبها جعلكم الله معنا في الدنيا والاخرة فقال له عثمان
جعلت فداك فقال له ابو عبد الله نعم فمه فقال اني رجل موسر فقال له بارك الله لك في يسارك قال
ويجيء الرجل فيسألني الشيء وليس هو ابان زكوتي فقال له ابو عبد الله القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة
بعشرة وماذا عليك اذا كنت موسرا اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكوة يا عثمان
لا ترده فان رده عند الله عظيم يا عثمان انك لو علمت ما منزلة المؤمن من ربه ما توانيت في حاجته ومن ادخل
على مؤمن سرورا فقد ادخل على رسول الله وقضاء حاجة المؤمن يدفع الجنون والجذام والبرص وروى
الكليني ايضا في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله قال سألته عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد
ان يعطيه من الزكوة فقال ان كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من دين من عرض من دار او متاع من متاع
البيت او يعالج عملا يتقلب فيها بوجهه فهو يرجو ان يأخذ منه ماله عنده من دينه فلا بأس ان يقاصه بما
اراد ان يعطيه من الزكوة او يحتسب بها وان لم يكن عند الفقير وفاء ولا يرجو ان يأخذ منه شيئا فليعطه من زكوته
ولا يقاصه بشيء من الزكوة قوله وكذا لو كان الدين على من تجب نفقته جاز ان يقضي عنه حيا وميتا
وان يقاص بلا خلاف ولا اشكال كما في الجواهر وعلله بعموم [illegible] كون الكلام في غير النفقة التي يجب
الاداء ثم قال بل لعل ظاهر المعتبر والتذكرة والمنتهى انه موضع وفاق ويدل عليه حسنة زرارة السابقة وما ل
اسحق بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن رجل على ابيه دين ولابنه مؤنة ايعطي اباه من زكوته يقضي دينه
قال نعم ومن احق من ابيه ولا ينافي ذلك صحيح عبد الرحمن بن الحجاج خمسة لا يعطون من الزكوة شيئا الاب
والام والولد والمملوك والمرأة وذلك انهم عياله لازمون له لان المراد اعطاؤهم للنفقة الواجبة كما يدل
عليه قوله وذلك الخ فان قضاء الدين لا يلزمه اتفاقا والله اعلم قوله ولو صرف الغارم ما دفع اليه
من سهم الغارمين في غير القضاء ارتجع على الاشبه قال في [illegible] على المصنف في المعتبر بان فيه مع الفرق نقضا لما ل

ثم قال وقال الشيخ ره في ط والجواهر لا يرجع لانه ملكه بالقبض ولا تحكم عليه وقلنا ملكه ليصرفه في مخصوص فلا يسوغ
لغيره وهو حسن انتهى ما في الشرح وعندي ان ما ذهب اليه الشيخ ره هو الحق الذي لا محيص عنه لانه لا يخلو اما ان
يقال بانه لم يحصل للقابض تملك ما دفع اليه بالتغزي وانما هو باق على ملك الدافع او يقال بانه قد حصل
له تملكه والاول باطل لان المفروض انه دفع اليه بعنوان كونه زكوة فقد خرج عن ملك الدافع وصار ملكا
للمدفوع اليه والناس مسلطون على اموالهم وغاية ما هناك انه قد اثم بترك الدفع الى الدائن على تقدير مطالبته
بالدين وذلك ليس موجبا لخروج المال عن ملكه ومع عدم مطالبة الدائن فالامر اظهر واما ما حكي عن
المعتبر من ان مخالفة القصد لقصد المالك فانه لا يصلح علة لبقاء المال المدفوع على ملك الدافع لانا نمنع من
تاثير قصد المالك الذي هو من قبيل الداعي الى الدفع في عدم ترتب مخالفة المدفوع اليه للغرض الداعي الى الدفع
الى الدفع وكذا في عدم انتقال المال الى المدفوع اليه وبما ذكرنا يظهر سقوط ما ذكره صاحب الجواهر ره من
تعليل جواز الارتجاع بقوله لتشخص المال بقصد الدافع للغرم مصرفه فصرفه في غيره صرف للمال في غير محله
انتهى قوله ره ولو ادعى ان عليه دينا قبل قوله اذا صدقه الغريم وكذا لو تجردت دعواه عن التصديق و
الانكار وقيل لا يقبل والاول اشبه قال ره الكلام في هذه المسئلة كما تقدم في دعوى الفقر من ان كان
عدم القبول هنا اولى لان الغرم مما يمكن اقامة البينة عليه وقول المصنف ره وقيل لا يقبل يحتمل ان يكون المراد به
عدم القبول بدون البينة او اليمين ولم اقف على مصرح بذلك من الاصحاب نعم حكى العلامة ره في التذكرة عن الشافعي
انه قال لا تقبل دعوى الغرم الا بالبينة لانه مدع والاصل عدمه [illegible] الغارم
لمصلحة ذات البين فلا يقبل دعواه الا بالبينة قولا واحدا انتهى قوله ره وفي سبيل الله وهو الجهاد خاصة
وقيل يدخل فيه المصالح كبناء القناطر والحج ومساعدة الزائرين وبناء المساجد وهو الاشبه قال في [illegible] اجمع العلماء
كافة على ان لسبيل الله سهما من الزكوة وانما اختلفوا في معناه فقال الشيخ ره في النهاية المراد هو الجهاد لان
اطلاق السبيل ينصرف اليه وقال في ط وقت يدخل فيه الغزاة ومعونة الحاج وقضاء الدين عن الحي والميت
وبناء القناطر وجميع سبل الخير والمصالح والى هذا القول ذهب ابن ادريس والمصنف وسائر المتأخرين ثم
ان صاحب المدارك ره قال انه هو المعتمد ثم اخذ في الاحتجاج عليه فقال لنا ان السبيل هو الطريق ثم اضيف الى
الله سبحانه لانه كان عبارة عن كل ما يكون وسيلة الى الثواب فيتناول الجهاد وغيره وانما حمل على الجهاد الذي فلذا
هو بعض مدلول اللفظ في بعض المواضع لقرينة ثم قال ويدل عليه ايضا ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن علي بن يقطين
انه قال لابي الحسن ع يكون عندي المال من الزكوة افاحج به مواليّ واقاربي قال نعم وما رواه علي بن ابراهيم في كتاب كا رواه
التفسير عن العالم انه قال وفي سبيل الله قوم يخرجون الى الجهاد وليس عندهم ما ينفقون به او قوم من المؤمنين ليس عندهم
ما يحجون به وفي جميع سبل الخير واعلم ان العلامة ره بعد ان ذكر في التذكرة انه يدخل في سهم سبيل الله معونة
الزوار والحجيج قال وهل يشترط حاجتهم اشكال ينشأ من اعتبار الحاجة كغيره من غير السهام ومن اندراج اعانة
الغني تحت سبيل الخير وحكى في نهاية الشهيد الثاني ره انه جزم باعتبار الحاجة بل صرح باعتبار الفقر فقال يجب

تنبيه

تقييد المصالح بما لا يكون فيه معونة لغني مطلقا بحيث لا يدخل في شيء من الاصناف الباقية فيشترط في الحاج والزائر الفقر
او كونه ابن سبيل او ضيفا والفرق بينهما حينئذ وبين الفقير ان الفقير لا يعطي الزكوة ليحج بها من جهة كونه فقيرا ويعطى لكونه
في سبيل الله قال وهو مشكل لان فيه تخصيصا لعموم الادلة من غير دليل ثم قال والمعتمد جواز صرف هذا السهم في
كل قربة لا يتمكن فاعلها من الاتيان بها بدونه ثم قال وانما صرنا الى هذا التقييد لان الزكوة انما شرعت بحسب الظاهر
لدفع الحاجة فلا تدفع مع الاستغناء عنها ومع ذلك فاعتبارها [illegible] انتهى وفي الجواهر بعد حكايته ما سمعت قلت
هو في محله لا الاقوى عدم اعتباره لاطلاق الادلة وحكمة المشروعية لا تصلح للتقييد [illegible] خصوص
سد الخلة [illegible] الصدقة لغني [illegible] ذلك من ارادة الصدقة على الفقير [illegible]
شروح لا يكون [illegible] عليه من القرب التي هي سبيل الله كما هو واضح والله العالم قوله ره [illegible] الغارمين يعطون ان كان
غنيا قدر كفايته على حسب حال [illegible] الجواهر انه عليه اتفاقهم ظاهرا واشار الى الاختلاف في اكونه [illegible]
والضعف وقرب المسافة وبعدها ثم قال والضابط حصول الكفاية بالنسبة الى الغازي عرفا وفي [illegible]
الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب [illegible] التذكرة انه [illegible] بعموم قوله تعالى وفي سبيل الله وقول النبي ص لا
تحل الصدقة لغني الا لخمسة وعد منها الغازي وبان ما يأخذه من الزكوة كالاجرة على الغزو فلا يعتبر في اعطائه
الفقر وهو حسن ثم قال [illegible] الاصحاب على ان الغازي انما يعطى كفايته على حسب حاله [illegible] السلاح
والحمولة ان احتاج اليهما [illegible] ويختلف ذلك باختلاف حال الرفقة [illegible] والضعف وقرب المسافة
وبعدها والضابط حصول الكفاية بالنسبة الى [illegible] الغازي عرفا انتهى قوله ره [illegible] لم يرجع منه وان لم يغز
استعيد [illegible] يرجع منه شيء مع الغزو فقد قال في التذكرة انه موضع وفاق بين العلماء ثم علل ذلك بان
المدفوع اليه كالاجرة وقد اتى بالعمل المستأجر عليه وبان ما وصل اليه كان بقدر كفايته وانما فضل منه بقدر
ما ضيق على نفسه فلا يسترد منه ثم قال واما استعادة المدفوع اليه مع عدم الغزو فظاهر لانه انما استحقه
في الوجه المخصوص وهو الغزو ولم يحصل ثم قال وهو اختيار الشيخ ايضا قال وكذا لو خرج الى الغزو ثم رجع الى
الطريق قبل الغزو انتهى قوله ره وكذا يسقط سهم السعاة وسهم المؤلفة ويقتصر بالزكوة على بقية الاصناف
قال ره قد تقدم الكلام في سهم المؤلفة وان الاصح عدم سقوطه لامكان الاحتياج الى التأليف مع وجوب
الجهاد في زمن الغيبة ثم قال واما سهم السعاة فلم اقف على ما يقتضي سقوطه ولعل الوجه فيه [illegible] الشهيد
في [illegible] بقائه في زمن الغيبة مع تمكن الحاكم من نصبهم وهو جيد لاندراجهم في العاملين انتهى وفي الجواهر بعد ذكر
كلام الشهيد [illegible] قلت [illegible] يقال ان المراد بالعاملين السعاة لجباية الصدقات باذن الامام
وهذا لا يكون الا مع ظهوره وبسط يده [illegible] وكذا التأليف فلعل المراد بالسقوط ما نحو
سقوط [illegible] سقوط الجمعة والعيدين والحدود وغيرها انتهى قوله ره وابن السبيل اختلف الاصحاب في معنى
ابن السبيل فقال المفيد انه المنقطع به في الاسفار قال وقد جاءت رواية انهم الاضياف يراد بهم من اضيف
لحاجته الى ذلك وان كان له في موضع اخر غنى ويسار [illegible] راجع الى ما قدمناه ونحوه قال الشيخ ره في

علية على نحو الصدقة منهم

وقال ابن الجنيد وما سهم ابن السبيل فالى المسافرين في طاعات الله والمريدين لذلك وليس في ايديهم

ما يكفيهم لسفرهم ورجوعهم الى منازلهم اذا كان قصدهم في سفرهم قضاء فرض او قيام بسنة وقال صاحب

[illegible] بعد ذكر الاقوال التي عرفتها ذكرها ان المعتمد اختصاصه بالمجتاز بنيته المنقطع به وعدم دخول الضيف

فيه الا اذا كان كذلك ثم قال لنا ان السبيل لغة الطريق وانما سمي المسافر المنقطع به ابن السبيل لملازمته الطريق

وكونه فيه بمكان الطريق له والمنشئ للسفر لا يصدق عليه ذلك حقيقة ويؤيده ما ذكره علي بن ابراهيم في كتاب

التفسير عن العالم قال وابن السبيل ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع عليهم

ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات واما ما حكاه المفيد في المقنعة والشيخ

في الخلاف من ورود الرواية بدخول الضيف في ابن السبيل فلم نقف عليها ولم يتعرض له كتب الاخبار ولا نقلها

ناقل في كتب الاستدلال احتج ابن الجنيد على ما نقل عنه بان المنشئ للسفر يسمى ابن السبيل لانه يريد الطريق

وبانه يريد انشاء سفر في غير معصية فجاز ان يعطى من سهم ابن السبيل كما لو نوى المسافر اقامة مدة ينقطع

سفره بها ثم اراد الخروج فانه يدفع اليه من الصدقة وان كان منشأ للسفر واجيب عن الوجه الاول بانه ان

اراد التسمية على سبيل الحقيقة فهو ممنوع وان اراد على سبيل المجاز فتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه مسلم لكن

عند الاطلاق وعراء اللفظ عن القرائن يجب الحمل على الحقيقة وعن الثاني بان انقطاع السفر في الصورة

التي ذكرها حكم شرعي لا لغوي ولا عرفي ومن المعلوم ان الخارج من موضع اقامة العشرة لا يصدق عليه

اقامة العشرة انه منشئ للسفر بل الحق جواز الدفع اليه في حال الاقامة ايضا وان لم يرد انشاء السفر لصدق ابن

عليه اسم المسافر حقيقة فضلا عن كونه ابن السبيل هذا وذكر في [illegible] ما يوضح المقام وقال فيه انه يعتبر في ابن

السبيل الحاجة في السفر وان كان غنيا في بلده اذا كان بحيث يعجز عن التصرف في امواله ببيع ونحوه

ولا يشترط فيه العجز عن الاستدانة عملا بالعموم ثم قال وحكى الشارح عن المصنف في المعتبر انه يعتبر في ابن

السبيل العجز عن الاستدانة ولا عن بيع ما له ونفى عنه البعد عملا باطلاق النص وكان الجميع يسمى ابن

ولا بد ان يكون سفره مباحا فلو كان معصية لم يعط وقد تكرر الاختلاف بين العلماء في عدم جواز الدفع الى

المسافر من سهم ابن السبيل اذا كان سفره معصية لما فيه من الاعانة على الاثم والعدوان وظاهر ابن الجنيد

انه لا يكفي الاباحة بل اعتبر كونه واجبا او ندبا ومقتضى رواية علي بن ابراهيم اعتبار كونه طاعة لكنها مجهولة

الاسناد وعن المنتهى انه اجاب عنها بان الطاعة تصدق على المباح بمعنى ان فاعله يعتقد كونه مباحا يطيع في اعتقاد

ما يقاع الفعل على وجهه وقال في [illegible] بعد حكاية ما في المنتهى وهو ضعيف جدا فان الطاعة موافقة الامر وهو لا يتعلق

بالمباح واما اعتقاد الاباحة فامر خارج عن الفعل المتنازع فيه والرواية المشار اليها هي ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره

عن العالم وابن السبيل ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع عليهم ويذهب

مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات قوله ويدفع اليه قدر الكفاية الى بلده و

يعتبر في قدر الكفاية ان يكون دافعا لحاجته على وجه يليق بحاله من المأكول والملبوس والمركوب

او غيرها

او غيرها او اجرة ما يستعمل منها باجرة ويلاحظ في الوصول الى بلده ان يكون لبعد قضاء وطره من سفره و

حكم الوصول الى بلده الوصول الى محل يمكنه الاعتياض فيه قوله فلو فضل منه شيء اعاده وقيل لا اعول

باعادة الفاضل ولو كان بعد الوصول الى الفضل من باب التضييق على نفسه يحكى عن الاكثر بل في الجواهر انه المشهور

وعلل بانه فسر بتقدير الضرورة بعد تقديرها وبان المالك قد يختص له في التصرف الخاص كما هو المفروض

فيتبع ومن المعلوم ان فضله يختص الصارف به ولو لم نقل بوجوب البسط والقول بعدم الاعادة لمالك البر

وعبارة المصنف تحكى عن الشيخ في [illegible] وهو ضعيف لان الدفع اليه لم يكن من باب تمليك المال وانما كان

من باب دفع الضرورة وقد حصل والضرورة تتقدر بقدرها وهو المصنف في المعتبر الوجه استعادته اذا دفع اليه

بقصد الاعانة اقتصارا على قصد الدافع واستحسنه صاحب [illegible] القسم الثاني في اوصاف المستحق قوله

الاول الايمان فلا يعطى الكافر ولا معتقد لغير الحق المراد بالايمان هنا معناه الخاص وهو الاسلام مع

الولاية للائمة الاثني عشر عليهم السلام لانه الذي يترتب عليه قوله فلا يعطى الكافر ولا معتقدا لغير الحق بل لعل

اعتبار هذا الوصف بعد الاول الاجماع بقسميه المحقق والمنقول الذي ذكره الى المنقول لان الامامة من

اركان الدين واصوله وقد علم ثبوتها من النبي ضرورة فالجاحد لها لا يكون مصدقا للرسول في جميع

ما جاء به فيكون كافرا فلا يستحق الزكاة الثالث ان الزكاة معونة وارفاق فلا تعطى غير المؤمن لانه محاد

لله ولرسوله والمعونة والارفاق مودة فلا يجوز فعلها مع غير المؤمن لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله

واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله ولكن يمكن ان يقال بعد ذكر الدليلين الاخيرين ما تقدم في الدليلين

بحث الرابع الاخبار وهي كثيرة منها ما رواه الكليني والشيخ عن الحسن وابن بابويه في الصحيح عن زرارة و

بكير والفضيل ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا في الرجل

يكون في بعض هذه الاهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر و

يحسن رأيه ايعيد كل صلاة صلاها او صوم او زكاة او حج او ليس عليه اعادة شيء من

ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكاة فانه لا بد ان يؤديها لانه وضع الزكاة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية وفي الصحيح عن بريد بن معاوية

العجلي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية

فانه يؤجر عليه الا الزكاة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية واما الصلاة والحج و

الصيام فليس عليه قضاء وفي الصحيح عن اسماعيل بن سعد الاشعري عن الرضا عليه السلام قال سألته عن الزكاة هل توضع

فيمن لا يعرف قال لا ولا زكاة الفطرة وقال عبد الله بن ابي يعفور قلت لابي جعفر عليه السلام ان لنا زكاة نخرجها من اموالنا

ففيمن نضعها فقال في اهل ولايتك فقلت اني في بلاد ليس فيها احد من اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم

تدفع اليهم ولا تدفعها الى قوم ان دعوتهم الى امرك لم يجيبوك وكان والله الذبح وعن ابي بلال قال كتبت اليه اسأله

هل يجوز ان ادفع زكاة المال والصدقة الى محتاج غير اصحابي فكتب لا تعط الصدقة والزكاة الا لاصحابك وعن

عمر بن يزيد انه قال سألته عن الصدقة على النصاب وعلى الزيدية فقال لا تتصدق عليهم ولا تسقهم من الماء ان استطعت

قال المحقق الكاظمي ... [illegible] ٢

[illegible] ... الكوفة ... [illegible]

٢ [illegible]

النصب [illegible] ... بالسكوت ... [illegible] ... اهل البيت ... [illegible]

وقال الزبدة ثم النصاب وعن ابن ابي يعفور انه قال لابي عبد الله (ع) جعلت فداك ما تقول في الزكوة
لمن هي فقال هي لاصحابك قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم
قلت فيعطي السؤال منها شيئا فقال لا والله الا التراب الا ان ترحمه فان رحمته فاعطه كسرة ثم اومى
بيده فوضع ابهامه على اصول اصابعه ومرسل الحضرمي عن زرارة وبكير والفضيل ومحمد بن مسلم وبريد كلهم
عن ابي جعفر وابي عبد الله (ع) انهما قالا موضع الزكوة اهل الولاية قال في الجواهر وهو ما رواه الشيخ
في الصحيح بما يقرب من هذا الاسناد عنهما ايضا قالا الزكوة لاهل الولاية قد بين الله لكم موضعها في كتابه
والى المروي عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر انه سأل اخاه موسى (ع) عن الزكوة هل هي لاهل الولاية فقال
قد بين الله لكم ذلك في طائفة من الكتاب ثم قال في الجواهر ولعل المراد الاشارة الى النهي عن موادة من حاد
الله ورسوله فيكون [illegible] الا على المطلوب فتأمل قوله ومع عدم المؤمن يجوز صرف الفطرة خاصة
الى المستضعف قال في مجمع البحرين المستضعف هو الذي لا يستطيع حيلة الكفر فيكفر ولا يهتدي سبيلا
الى الايمان كالصبيان ومن كان من الرجال مثل عقول الصبيان رفع القلم عنهم وعن بعض الشارحين المستضعف
من لا يعتقد الحق ولا يعاند اهله ولا يوالي احدا من الائمة ولا من غيرهم وليس من قسم المستضعف من
يعتقد الحق ولا يعرفه بدليله التفصيلي فان ذلك من جملة المؤمنين انتهى قال [illegible] انما يجوز صرف الفطرة
خاصة على ان زكوة المال لا يجوز دفعها الى غير المؤمنين وان تعذر الدفع الى المؤمن لان غيره لا يستحق الزكوة
على ما دلت عليه الاخبار المتقدمة فيكون الدفع اليهم جاريا مجرى الدفع الى غير الاصناف الثمانية واما زكوة الفطرة
فقد اختلف فيها كلام الاصحاب رضي الله عنهم فذهب الاكثر ومنهم المفيد والمرتضى وابن الجنيد وابن ادريس ثم الى
عدم جواز دفعها الى غير المؤمن مطلقا كالمال لما مر ويدل عليه مضافا الى العمومات قوله (ع) في صحيحة اسماعيل بن سعد
الاشعري المتقدمة لا ولا زكوة الفطرة وذهب الشيخ واتباعه الى جواز دفعها مع عدم المؤمن الى المستضعف وهو
الذي لا يعاند الحق من اهل الخلاف واستدل عليه بما رواه في الموثق عن اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم (ع) قال سألته عن
صدقة الفطرة فقال اعطيها غير اهل ولايتي من جيراني قال نعم الجيران احق بها لمكان الشهرة وعن مالك
الجهني انه سأل ابا جعفر (ع) عن زكوة الفطرة فقال تعطيها المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا ويدل عليه ايضا
ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن علي بن يقطين انه سأل ابا الحسن الاول (ع) عن زكوة الفطرة ايصلح ان تعطى
الجيران والظؤورة ممن لا يعرف ولا ينصب فقال لا باس بذلك اذا كان محتاجا [illegible] الى
اشبه بالمذهب [illegible] الاستحقاق [illegible]
كذلك ثم قال ويمكن حمل الاخبار المجوزة على التقية كما يدل عليه قوله (ع) في رواية اسحق بن عمار الجيران احق بها
لمكان الشهرة ويدل عليه على المنع مضافا الى ما سبق ما رواه الشيخ عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى
عن ابراهيم بن عبد الحميد عن عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله (ع) جعلت فداك ما تقول في الزكوة
لمن هي فقال هي لاصحابك قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قلت فان

قلت

فضل منهم قال فاعد عليهم قلت فيعطي السؤال منها شيئا فقال لا والله الا التراب الا ان ترحمه فاعطه كسرة ثم
اومى بيده فوضع ابهامه على اصول اصابعه قوله ويعطى الزكوة اطفال المؤمنين دون اطفال غيرهم
الكلام في حكم المسألة وادعى عليه الاجماع غير واحد من الاصحاب وفي الذخيرة هذا الحكم مجمع عليه بين علمائنا و
اكثر العامة انتهى ويدل عليه مضافا الى اطلاق الكتاب والسنة وعمومهما جملة من النصوص منها ما رواه
الشيخ في الحسن عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله (ع) الرجل يموت ويترك العيال يعطون من الزكوة قال نعم
وعن ابي خديجة عن ابي عبد الله (ع) قال ذرية الرجل المسلم اذا مات يعطون من الزكوة والفطرة كما كان يعطى
ابوهم حتى يبلغوا فاذا بلغوا وعرفوا ما كان ابوهم يعرف اعطوا وان نصبوا لم يعطوا ومنها ما عن قرب
الاسناد عن يونس بن يعقوب قلت للصادق (ع) عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشتري لهم منها ثيابا
وطعاما وارى ان ذلك خير لهم قال لا باس والخبر بنحو مضمونه مما يدل على جواز عطاء ذرية المسلم وعيالا
من الزكوة والذي يحتمل ان يكون مستندا للمنع امور الاول انهم غير مؤمنين الثاني انهم ليسوا بعدول فلا يجوز
اعطاؤهم بناء على اشتراط العدالة الثالث لو قيل باعتبارها [illegible] كما هو ظاهر عبارات القدماء اعتبر القول
بالجواز الثالث انه ليس له الا الاستيفاء [illegible] انه ليس له استيفاء [illegible] وان كان يجوز
بناء على ان دفع الزكوة الى الفقير من قبيل دفع مال الغير اليه [illegible] واما لو قلنا بانه تمليك فلا يجوز ايضا [illegible]
للتملك ويندفع الاول بان الاطفال تابعون لابائهم مضافا الى [illegible] النصوص على الجواز والثاني بان العدالة
على القول باشتراطها انما تشترط مع قابلية المحل فلا منافاة بين شرطيتها وجواز اعطاء الاطفال منها
ولهذا اتفق القائلون باشتراطها على جواز اعطائهم ولما ذكرناه من عدم القابلية لم يشترط العدالة في
سهم سبيل الله والثالث بانه على فرض تماميته لا يمنع من الدفع الى الولي [illegible] جواز صرفها في مصارفه
بدون دفعها الى الطفل كما هو ظاهر الخبر السابق حيث قال السائل فاشتري لهم منها ثيابا وطعاما واجاب
الصادق بقوله لا باس [illegible] صرفها المزكي بنفسه في مصارف الطفل فهو يصير بالصرف ملكا
للطفل [illegible] الشارع المزكي وليا [illegible] الامر الخاص [illegible]
وليا عليه فلا اشكال من هذه الجهة وان دفعها الى من يتولى امر الطفل ممن ليس بولي [illegible]
الزكوة موقوف على تحقق صرفها في [illegible]
في الواقع ومما ذكرنا ظهر ان تحقق الامتثال مشروط [illegible] العطاء الزكوة تمليك والطفل
لا يتملك بدون توسط الولي [illegible]
يحصل للفقير سلطنة [illegible]
دون امه لشمول النص لهما لان الخبر [illegible] الام [illegible]
كفاية [illegible]
ايمان الام ايضا والظاهر اتحاد حكمه مع حكم المجنون قوله ولو اعطى مخالف زكوته اهل نحلته ثم استبصر

اعادة اقول الكلام في المسئلة ويدل عليه النصوص منها ما رواه الفضلاء عنهما عليهما السلام انهما قالا في الرجل
يكون في بعض هذه الاهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رأيه
ايعيد كل صلوة صلاها او صوم او زكوة او حج اوليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك
غير الزكوة فانه لابد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية الخبر ونحوه غيره مع
حصر الحكم في ان كل عمل عمله في حال نصبه فهو يوجر عليه غير الزكوة معللا بانه وضعها في غير موضعها ولا يخفى انه
ليس المراد بهذا التعليل ما هو ظاهره والا لاقتضى اعادة جميع العبادات لان جميعها كذلك بل المراد بيان اشتمال
الزكوة على حق المخلوق وان الايمان لا يوجب سقوط حق المخلوق وان اوجب سقوط حق الخالق والمراد من كون
موضع الزكوة اهل الولاية كونها حقا لهم فلا يسقط باداء المعطي ويدل على ما ذكرنا من معنى التعليل خبر ابن حكيم قال
كنت قاعدا عند ابي عبد الله عليه السلام اذ دخل عليه رجلان كوفيان كانا زيديين فقالا جعلنا الله فداك كنا
نقول بقول وان الله من علينا بولايتك فهل يقبل شيء من اعمالنا فقال اما الصلوة والصوم والحج و
الصدقة فان الله يتبعكما ذلك فيلحق بكما واما الزكوة فلا لانكما ابعدتما حق امرئ مسلم واعطيتماه غيره
الخبر ولكن لا يخفى ان في هذا المقام اشكالا وهو انه على القول بكون الحكم الوضعي في الزكوة تابعا للتكليفي
يلزم الحكم بسقوطه ايضا اذ بعد سقوط جهة عباديتها بالايمان كما هو لازم سقوط الصلوة والصوم ينبغي سقوط جهة
وضعيتها ايضا لتبعيتها لها ولا محيص عن هذا الاشكال على هذا القول الا بان نقول ان الايمان مسقط للعبادات
ما عدا الزكوة واما الزكوة فيحكم بعدم سقوطها بمقتضى تلك النصوص فان الامام عليه السلام خص الحكم بسقوط العبادات
بما عداها ولكن لا يخفى عدم اندفاع الاشكال بهذا الجواب لمخالفته لظاهر تلك النصوص حيث ان ظاهرها
ان السبب في عدم سقوط الزكوة هو جهة الوضع كما عرفت فتلك النصوص من جملة الادلة على تبعية جهة التكليف
في الزكوة لجهة الوضع كما نوهنا به سابقا فهي من الادلة على ما اخترناه في المباحث السابقة واقمنا الدليل
عليه هذا لو ادى الزكوة الى المخالف واما لو اداها الى اهلها قبل الايمان فلا اعادة كما صرح به في الخبر والتعليل يدل عليه
منصوصة وان استشكل فيه بعض مشايخنا المتأخرين بان العلة ان كانت خاصة الا ان الحكم بعدم الشمول لما
يشمل هذه الصورة ايضا ولا وقع له بعد كون الحكم منصوص العلة فيلحق مورده وسعة تابعا للعلة في العموم و
الخصوص فان كانت العلة اعم من مورد الحكم حكم بثبوته في جميع موارد العلة وان لم يكن من موارد الحكم وهذا هو
القياس المنصوص العلة وان كانت اخص منه خص الحكم بمورد العلة هذا حكم الزكوة واما غيرها من العبادات
فمقتضى شرطية الايمان في صحتها انما هو انتفاء المشروط بانتفاء الشرط كما ان مقتضى عدم وقوعها مستجمعة
لشرائط الصحة والاجزاء غالبا بل دائما عدم الصحة الا انه لا مناص من الخروج عن مقتضى القاعدة بعد ورود
خبر الباب في عدم الاعادة بل نقول ان مقتضى حكمهم بانهم يوجرون عليها صحة عباداتهم [illegible] فتنكشف
من تلك النصوص عدم شرطية الايمان في صحة عبادة المخالف المستبصر ونقول ان الايمان المتأخر شرط في
صحتها وليس هذا من قبيل تأخر الشرط عن المشروط حتى يقال انه غير معقول لان الشرط ليس تأخرا بل المتأخر

هو

هو الشرط في زمانه فاذا كان موجودا في زمانه فهو موجود مع المشروط لان الشرط اذا كان نفس الشيء
مطلقا من غير تقييد بزمان فهو انما يلزم مقارنته مع المشروط وهو الذي لو تأخر عن المشروط لزم تأخر
الشرط عن المشروط واما لو كان الشيء المقيد وجوده بزمان خاص شرطا لشيء فمعنى مقارنته للمشروط وجوده
في زمان نفسه وان لم يكن موجودا في زمان المشروط لان الشرط هو وجوده في زمان نفسه وهو موجود
دائما مع المشروط اذا كان موجودا في زمان نفسه فمعنى كون الشيء مشروطا بما هو متأخر عنه توقف وجوده
على وجود الشيء المقيد بكونه في الزمان المتأخر وبعد ما فرض كون الشرط موجودا في زمان نفسه فهو موجود
مع المشروط [illegible] وبه يندفع الاشكال في الصحة من جهة شرطية الايمان وعندي انه يمكن رفع الاشكال
بوجه اخر بان يقال [illegible] ان شرائط الصحة كلها موجودة فالمقتضي للقبول موجود
والنصب والعداوة مانع عن القبول فيؤثر المقتضي بعد ارتفاع المانع فيؤثر واما الاشكال
في الصحة بعدم وقوع عباداتهم جامعة للشرائط والاجزاء الواقعية فيندفع بان تلك النصوص الدالة
على صحة عباداتهم بعد الاستبصار يحتمل ان الاجزاء والشرائط علمية بالنسبة اليهم وهنا اشكال اخر
في صحة عباداتهم من جهة عدم امكان تأتي القربة منهم وهي من شرائط صحة العبادة وعباداتهم لا يمكن التقرب
بها واللازم يخفى تأتي قصد القربة منهم وقد دفعنا هذا الاشكال في مسئلة تكليف الكفار بالزكوة وبينا
ان المراد من تكليف الكفار بالفروع كونهم معاقبين على ما تركوه من التكاليف بترك الاسلام لا انهم مكلفون
بها منجزا قوله [illegible] اشترط العدالة وقد اعتبرها كثير واعتبر اخرون مجانبة الكبائر كالخمر والزنا
دون الصغائر وان دخل بها في جملة الفساق والاول احوط والمشهور بين المتأخرين ان العدالة عبارة
عن الملكة ونظير من جماعة من القدماء انها نفس عدم صدور الكبيرة من غير اعتبار الملكة وتظهر الثمرة
بينهما في امرين الاول [illegible] الحال فانه لا يعطى الزكوة بناء على اعتبار العدالة على القول الاول
عدم الملكة ويعطى على الثاني لاحراز عدم صدور الكبيرة فان قلت ان المعصية كما انها تتحقق بفعل
المحرمات كذلك تتحقق بترك الواجبات واحراز عدم المعصية انما تصلح في الاول واما الواجبات فمعنى عدم
المعصية بها الاتيان بها وايجادها في الخارج وهو مخالف للاصل قلت ان عدم الاتيان لا يثبت المعصية اذ
ليس مجرد ترك الواجب معصية الا اذا كان عالما به فلا يكفي اثبات مجرد ترك الواجب في اثبات كون
التارك عاصيا لان المعصية هي الاخلال بالواجب وهو خلاف الاصل لان الاصل عدم الاخلال به فيكون
عدم العصيان مطلقا موافقا للاصل من غير فرق بين المحرمات وترك الواجبات الا ان الاعتماد على ذلك الاصل
بناء على اعتبار العدالة مشكل بعد الفحص لاستلزامه المخالفة القطعية [illegible] بل العدالة
ضرورة انه لو بنى الانسان على ان يعطى زكوته لكل فقير من غير فحص عن عدالته [illegible] المعادل
لنفعه وكثرة الفاسق فان قلت كيف يعمل [illegible] الطهارة مع ان مثل هذا المحذور فيها ايضا قلت نعم
ولكن في ترك العمل بالاصل فيها محذور اقوى منه وهو العسر والحرج لو بنى على الفحص فيها كما ذكره بعض

قوله وعندي انه يمكن [illegible] الايمان الا انه
[illegible] عبادات المخالف [illegible]
ان عبادات المخالف [illegible] على كون [illegible]
الايمان اللاحق [illegible] على كون [illegible]
قبل المانع [illegible] ان [illegible] في الاول [illegible]
[illegible] اصل المطلب [illegible]

شايخنا الا انه لا يخلو عن تامل لان مرجعه الى عدم وجوب الاجتناب عن الحشو وحلاف ما اتفقوا التكليف بالاجتناب
عن استنادا الى لزوم العسر والحرج وهو مشكل لان المرتفع بهما نفس النجاسة كالحكم بطهارة الحديد ولو استلزم
نجاسة الحرج واما آثارها من نجس فلا ترتفع بهما لعدم القطع بالنجاسة نعم يمكن ان يرتفع بعض آثاره
واما الحج فلان من لوازمه الحكم بجعل الوضوء المقطوع بوقوعه بالماء النجس وجعل الصلوة واتحادها
بعد الثالث من كان تاركا للمعصية لا عن ملكة كما في اوائل البلوغ فانه على القول بالملكة ٧ ولا يبعد عدم
صدورها لمعصية عنه لهو واسطة بينهما الكثير عامل على القول الاخر لعدم صدور المعصية منه ثم ان بعض
مشايخنا رد قول من فسر العدالة بمجانبة الكبائر على القول بالملكة وقال ان مراده المجانبة عن ملكة و
ادعى ان في كلمات القائلين بهذا القول قرائن تدل على ذلك منها انهم اشترطوا في جواز الحكم بالشهادة الفحص
عن حال الشهود ولو كان مرادهم مجرد المجانبة من غير اعتبار الملكة لم يكن لاشتراط الفحص عن حال الشهود معنى
لو انقضى العدالة الاصل كما عرفته ولهذا الاخير لعدم الفحص في الزكوة وهو لا يخلو من تامل لان من قوله الاصل
في المسلم العدالة كما يصرحون به في موارد كثيرة مما يدل على عدم اخذهم الملكة في العدالة اذ عليه لا يكون الاصل
في المسلم العدالة بل الاصل عدمها ولهذا اعتذر المحصور القول باعتبار مجانبة الكبائر من لا معاينة للقول باعتبار
الملكة وعلى ما ذكره بعض مشايخنا مما قوله واحد اللهم الا ان يقال ليس المراد من الاصل في قولهم الاصل في
المسلم العدالة الاستصحاب حتى يفرق فيه بين كون العدالة مجرد مجانبة الكبائر او الملكة بل المراد الظهور
بمعنى ان كل من اختار مذهبا فظاهر المظنون منه هو الالتزام بلوازمه وعلى هذا فظاهر اختيار الاسلام
هو الالتزام بلوازمه ولعل في لفظ المسلم اشارة اليه وهذا الظاهر لا يفرق فيه بين كون العدالة الملكة
او مجرد مجانبة الكبائر ولهذا صدر هذا الكلام عن المصححين والعلامة مع اختيارهما القول باعتبار الملكة
فلا يصير التمسك بهذا الاصل دليلا على كون العدالة مجرد مجانبة الكبائر وبالجملة فالجمع بين القولين مع ما ذكره
شيخنا المشار اليه يحتاج الى تامل والاقوى عدم كون العدالة شرطا في استحقاق الزكوة ولا كون الفسق مانعا
عنه كما هو المشهور بين المتاخرين ولكن المشهور بين القدماء اعتبارها فيه وتمسكوا في ذلك بالاجماع
وقاعدة الاشتغال وحرمة الاعانة على الاثم والقول ممنوع والشاك لا يعارض شيئا من الادلة حتى عموم الاية و
التاكيد وعلى تقدير ان اعانة الفاسق ليست من الاعانة على الاثم في شيء ولا دليل على حرمة اعانة الفاسق مطلقا
حتى في غير فسقه بل اعانته في غير الفسق من جملة القربات ومن قال باشتراط مجانبة الكبائر استند برواية
داود الصرمي قال سألته عن شارب الخمر يعطى من الزكوة شيئا قال لا وهي تخصص من جهة ان المسئول فيها مجمل
ان يكون غير الامام ومن جهة ان المنع فيها مخصوص بشارب الخمر فيتوقف التعدي الى غيره على انضمام عدم القول
بالفصل وهو غير معلوم اذ لعله لاجل خصوصية في شرب الخمر بانه اعظم من غيره كما اختص شارب
الخمر بعدم لزوم اجابته خطبته في النكاح وعدم رجحان قبول عطيته ويمكن ان يستدل لعدم اشتراط شيء من
العدالة واجتناب الكبائر في استحقاق الزكوة كما هو المختار بعموم الاية وبروايات بعضها عام و بعضها

ليس بعبارة المعتبرة الملكة

خاص

خاص واما العمومات فهي كثيرة منها ما رواه ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ما تقول في
الزكوة لمن هي قال فقال هي لاصحابك ونحوه غيره ولشادّ هذه العمومات في روايات عدم جواز اعطاء
الزكوة المخالفين كثيرة كقوله انما هي لاصحابك وكقوله لا تعط الصدقة والزكوة ٢ والاحاديث فيها بوردها
في مقام عدم استحقاق المخالفين فالمقصود منها المؤمن في الجملة مدفوعة بظاهر العموم فانه يجري في كل
مقام والاحاديث المذكورة توجب الوهن في المطلقات ٣ تامل بعضها فالحاق فيها عمومات لا تقبل الى الحديث
فمنها مثل رواية يعقوب بن شعيب عن العبد الصالح عليه السلام قال قلت له الرجل منا يكون في ارض منقطعة
كيف يصنع بزكوة ماله قال يضعها في اخوانه واهل ولايته قلت فان لم يحضر منهم احد قال يبعث
بها اليهم قلت فان لم يجد من يحملها اليهم قال يدفعها الى من لا ينصب الخبر فانه لو كان شرط الاستحقاق
العدالة لزم صرف الزكوة الى مستضعف المخالفين مع وجود المؤمن الغير العادل اذ لم يوجد مؤمن
عادل اذ عليه يلزم تخصيص قوله يضعها في اخوانه بالمؤمنين العدول ثم الحكم بلزوم دفعها الى مستضعف
المخالفين بعد عدم التمكن من الوصول الى المؤمنين العدول سواء كان هناك مؤمن غير عادل ام لا وهذا كما
ما يلتزم به احد وما ادعى بعض مشايخنا من الاجماع فان قلت انها غير معمول بها في غير الفطرة لعدم
جواز دفع غيرها الى المستضعف حتى عند الاضطرار على المشهور فيمكن ان يقال انا لا نقول بجوازه مع الزكوة الى
المستضعف حتى نقول ان مرتبته انما هي بعد عدم امكان دفعها الى المؤمن ولو كان غير العدل قلت انها
كافية فيما ذكرنا ولو تخصصت بالفطرة وعدم العمل بعمومها وتخصيصها بها لا يضرنا فانا نريد ان نبني
ان مقابل المستضعف في الرواية هو مطلق المؤمن لا العدل فقط فتامل مع ان تسليم عدم جواز دفع
الفطرة الى المستضعف مع وجود المؤمن الفاسق ايضا يكفينا اذ لا فرق بينها وبين غيرها واما الخبر
الفاسق فمنها ما رواه العسكري في تفسيره عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث انه قيل له من يستحق الزكوة فقال
المستضعفون من شيعة محمد الذين لم تقو بصائرهم فاما من قويت بصيرته وحسنت بالولاية لاوليائه
والبراءة من اعدائه فذلك اخوانكم في الدين امس بكم رحما من الآباء والامهات وهو طويل قد
بالغ فيه في مدح دفع الزكوة الى الاقوياء وانهم اجل شانا من ان يجب عليهم اوساخ الزكوة بل
على الاغنياء ان يجبوا اليهم بالبر والصلة والرواية وان كانت واردة في مقام دفع الزكوة الى الاقوياء
استحبابا لا وجوبا صريحة في عدم كون الزكوة محرمة عليهم ٢ لا انه يستفاد منها ان مورد الزكوة بالاصل ضعفوا
الشيعة ومن المعلوم كون اغلبهم فساقا كما ان الاقوياء المذكورين فيها عدول فهو صريح في جواز دفع
الزكوة الى الفساق بل دفعها اليهم اولى من دفعها الى الاقوياء العدول لان شانهم اجل
منه ومنها ما رواه عبد الله الحلبي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام وسئل انا نعطي الفقراء الفساق من
زكوة مالي حتى سمعتك تقول له تعطيهم ام لا فقال نعم اعطهم فان الله تعالى حرم اهل هذا الامر
على النار ولا ريب في كون النجية من الشيعة الذين حكم بجوازه فلم الزكوة اليهم سلا لا بابائهم الشيعة

الا لاصحابك

دون العمومات

على الاقرباء

على الناس فانه يدل على انه كل من حرم منه سعطى الناس فهو مستحق الزكوة وان من كان من الشيعة فقد حرم الله عليه النار
ومنها ما عن شرح ... قلت للرجل يعني بالحسين ملحق المؤمن الذي يعطيه من الزكوة قال ثم يعطى الجميع
ثلث آلاف ثم قال او عشرة آلاف ثم الغاية بقدره لا المؤمن يغنيهما في طلعة عزانته والغاية في معصية الله
الخمر ودالشر صريح والمراد من انفاق الفاجر في المعصية الزكوة المدفوعة اليه في معرض الصرف في المعصية
لا انها تصرف في المعصية قطعا اذ ليس جميع نفقات الفاجر معصية ولعل بعض نفقاته في غير ما من المباح والطاعة
والمراد انه لا يعطاها ان يعين على صرفه ضرورة لكونه معرضا للصرف في المعصية فيعطاها بقدر حقه لا بعدم
علم صرفها في المعصية ومنها ما عن ابي الحسن رجل من مواليك له قرابة كلهم يقولون بك وله زكوة ايجوز ان
يعطيهم جميع زكوته فقال نعم الخبر وجه الدلالة ترك الاستفصال حيث لم يسئل عن كونهم عدولا ام غير عدول
في موضع الحاجة مع بعد كون جميع القرابة ومنهم النسوان عدولا وعموم الخبر الامر الوارد في القرابة ولكن
الروايتين من العموم لا من الاخبار الخاصة ومنها قوله في خبر وان لم يكن له عيال وكان وحده فليقسمها
في قوم ليس بهم باس الخبر فقد استدل به بعض مشايخنا لعدم شرطية العدالة وقال ان المراد من عدم الباس
عدم خروجهم عن المذهب ... انه كان الرجل من اهل الولاية فلا باس به وقد استدل به بعض مشايخ المتاخرين لشرطية
العدالة نظرا الى ان المراد نفي الباس على وجه العموم فان كل معصية باس فمن لا باس به هو من لا يعصي
ثم ان كلمات علماء الرجال في نفي الباس مختلفة فمنهم من قال انه تعديل ومنهم من قال انه لبيان نفي الباس
عن المذهب وعندي ان دلالته على اشتراط العدالة مشكل كالعكس فتامل ثم انه قد ظهر من عدم اعتبار العدالة
في الفقير عدم اعتبار ... الا انه ... لما كان ... لا يجوز ... الفاسق ...
العدالة بل على القول باعتبار العدالة ايضا نقول بعدم اعتبارها فيمن عدا البالغ لدلالة العمومات من الاية وغيرها
على استحقاقهم حكم لا تقم لو لم تكن العمومات دالة على عدم الاعتبار لا تخير الاشتراط لا قضاء عدم ثبوت الاستحقاق فلا
يحكم به الا في المتيقن ولعل المقام من موارد اصل البراءة لان الشك في الحكم الوضعي فتامل قوله ... الثالث
ان لا يكون ممن تجب نفقته على المالك كالابوين وان علوا والاولاد وان سفلوا والزوجة والمملوك ... قبل
تحرير المسئلة لابد من تاسيس الاصل فيها حتى يكون مرجعا عند الشك فنقول لا ريب في ان مقتضى العمومات من الكتاب
وغيره ان احدهما جواز دفع الزكوة الى المذكورين في المتن وغيرهم من الفقراء لكونهم مستحقين لها والآخر
وجوب نفقتهم اعني المذكورين في المتن على الغير بان الفقر عنوان ثابت لهم موجب لكونهم مستحقين ... نفقة
واحدة من غير تقدم احدهما على الآخر لكون علتهما شيئا واحدا وهو الفقر فان الولد مثلا بعنوان فقره يستحق
شيئين الزكوة والنفقة على ابيه واذا لم يكن بين الحكمين منافاة وجب عكس ... ثبوتهما جميعا القيام دليلهما
ولكن يمكن ان يتوهم انه وان كان الحكمان غير متنافيين الا ان الحكم باستحقاق النفقة يوجب رفع موضوع استحقاق
الزكوة وان كان كل منهما مسببا عن الفقر ومع ارتفاع الموضوع لا يعقل بقاء الحكم فانه اذا استحق الولد
مثلا النفقة على الوالد صار غنيا لان استحقاقها نظير استحقاق الدائن الدين على المديون فكما ان الدائن

غني

غني كذلك الولد فانه لا يراد بالغني في مثل المقام الا من كان قادرا على قوت سنته والولد بسبب
وجوب بذل الوالد النفقة عليه يكون غنيا ومع ذلك فيخرج عن استحقاق الزكوة وهذا بخلاف استحقاق الزكوة فانه لا يوجب
الغنى والا لكان كل فقير غنيا من جهة استحقاقه الزكوة فلا يوجب ثبوته رفع موضوع استحقاق النفقة و
بعبارة اخرى انه لا يمكن لنا اخذ الزكوة بعد استحقاق النفقة لصيرورته غنيا فيخرج عن استحقاق الزكوة
وليس كذلك استحقاق الزكوة فانه لا يوجب امتناع اخذ النفقة لانه لا يوجب ذهاب سبب النفقة وهو فقر
القريب المستحق للنفقة من جهة اجماع ... القرابة والفقر ويمكن ان يورد عليه بمنع صيرورة استحقاق النفقة
موجبا للغنى اللغوي والعرفي بل هو مع هذا الاستحقاق باق على فقره والدليل عليه انه من عند اكله النفقة انما ياكله لعنوان
فقره لا لعنوان الغنى ولو كان مجرد استحقاق النفقة موجبا للغنى لزم من ثبوت استحقاقها عدمه
لانه بعد ما صار باستحقاقها غنيا لزم انتفاء استحقاقها لان مستحقها انما هو الولد الفقير فلا يعقل صيرورة
استحقاق النفقة بمجرده سببا للغنى لانه يصير مانعا عن استحقاق النفقة كما انه صار مانعا عن استحقاق
الزكوة فتامل وبالجملة مجرد استحقاق الولد الفقير للنفقة من ماله لا يوجب صيرورته غنيا نعم يمكن
ان يدعى ذلك في الزوجة من حيث ان النفقة هنا ليس شرطا بالتمكين فكانها عوض عنه الا انه كلا
الا ان يفرق بان الغنى هو من كان متمكنا في نفسه مع قطع النظر عن اعطاء الغير سواء كان متمكنا
~~في نفسه مع قطع النظر عن اعطاء الغير سواء كان متمكنا~~ بالمال الذي هو له او بحرفته والولد ليس يتمكن
في نفسه ولذلك اوجب الشارع نفقته على والده فهو فقير متمكن بغيره وعلى ما ذكرنا من الوجهين فلا بد
وان يتامل في الروايات وفي ان سبب استحقاق الزكوة هل هو عدم التمكن من قوت السنة بشيء من
وجوه التمكن ولو كان بالغير او ان السبب هو عدم تمكنه في نفسه ومع ذلك فيستحق الزكوة وان كان متمكنا من
قوت السنة بغيره فان ثبت احدهما صدق انه فقير لا يبقى ريب في استحقاقه للزكوة لانها للفقراء قلت
ان الشارع قد بين الفقر الموجب لاستحقاق الزكوة وانه عبارة عن عدم القدرة على قوت السنة فلا بد
من التمكن التام فكلما انه من حيث ان الموجب للاستحقاق اي القسمين الذين ذكرناهما وانه هل هو عدم
التمكن في نفسه فلا يمنع التمكن منه بغيره عن الاستحقاق او انه عدم التمكن مطلقا ... ليس ما هو
استحقاق الزكوة بمجرد صدق الفقير عرفا والا لزم جواز الاعطاء للعاجز عن التكسب اذا كان مالكا
قوت سنة واحدة فنقطع انه غير جائز فان الرجوع الى المفاهيم العرفية انما يصح فيما لم يتصرف فيه بتحديد
من الشارع اذا عرفت ما ذكرنا فنقول لا ريب في عدم استحقاق هؤلاء للزكوة مع بذل المنفق بالاجماع المستفيض
من غير خلاف فيه قديما وحديثا ولكن في كشف الغطاء ان الحكم فيما عدا الزوجة والمملوك بطريق الندب
انتهى ولا نفهم المراد منه وان كان يتبادر منه ان عدم الاخذ للزكوة اولى او ان عدم اعطائهم منها مستحب
في غير الزوجة والمملوك ولا موافق له في ذلك كما الاولى عدا ما يحتمل من الجمع بين النصوص الآتية الظاهرة
في عدم الاستحقاق وبين مكاتبة عمران بن حصين ومرسلة ... ولكنهما لما لم يكن لهما قوة المقاومة للنصوص

الفقير من وجوه عديدة ولذا تأولها الاصحاب بما لا ينافيها فلا ملزم للتعرض لذكرها ووجه الجمع بينها وبين غيرها
فالاولى صرف العنان الى ذكر الاخبار فمنها ما عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال خمسة لا يعطون
من الزكوة شيئا الاب والام والولد والمملوك والمرأة وذلك لانهم عياله لازمون له والظاهر
ان التعليل لعنوان لزومهم له ووجوب نفقتهم او حكمة فيدل على ان المانع انما هو من قبل الآخذ ونحوه رواية
اسحق بن عمار ومنها ما عن ابي عبد الله عليه السلام قال خمسة لا يعطون من الزكوة الولد والوالدان والمرأة والمملوك
لانه يجبر على النفقة عليهم والظاهر من هذا التعليل ان المانع من قبل المعطي ولكنه خلاف ما يستفاد من
الاكثر من جهة انهم استدلوا لعدم الاستحقاق بغنى الآخذ ولكن ذكر بعض مشايخنا انه لو كان المانع بغنى م
الاستحقاق من جهة الآخذ عندهم لكان المناسب ان يذكروا مسئلة استثناء القريب في مباحث عنوان الفقير
لان مرجعه الى اعتبار شرط في الفقير وهو ان لا يكون من اقارب المعطي فذكرهم له هنا يومي الى ان المانع
عندهم من قبل المعطي قلت اولا ان بعضهم ذكره في مباحث الفقير كما في التذكرة وثانيا ان المانع
ان كان من قبل الآخذ الآن كما يمنع الآخذ من الاخذ كذلك يمنع المعطي من الاعطاء فباعتبار الاخير يحسن ذكره
في المقام ايضا وثالثا انه لا وجه لحمل كلامهم على كون المانع عندهم من قبل المعطي لهذا الاعتبار
بعد تصريحهم بوجود المانع من قبل الآخذ اذ جلهم استدلوا لعدم الاستحقاق بكون الآخذ غنيا و
رابعا انه يمكن ان يدعى انه يحتمل ان يكون المانع موجودا في كلا الطرفين اما من قبل الآخذ فالمانع
كونه غنيا او بحكمه واما من قبل المعطي فهو كونه مجبورا على النفقة او كون دفع الزكوة منه اليهم بمنزلة
اخذه الزكوة لنفسه فتأمل بقي هنا امر لا يلزمنا ان نشخص المانع ونعينه في مورد بل نقول ان الخبر مع
حمل كونهم لازمين له على ما يشمل اخذ الآخذ واعطاء المعطي فناخذ بهذا التعليل ونحكم بعدم جواز الاعطاء
في كل مورد تحقق العلة فيه فتامل فروع الاول انه قد ظهر مما ذكرناه انه لا يجوز للوالدان يعطي ولده الزكوة
وانه لا يجوز لهما ان يعطيا الوالد زكوتهما كل ذلك مع بذل المنفق وهل يجوز لهم الاخذ من غيرهم مع بذله الانفاق
ام لا ظاهر الاكثر كما في ثق الاول بل علل في المعتبر بالفقر عرفا وعدم خروج من لم يملك قوت السنة من
حد الفقر تعليق وجوب الانفاق عليه بالفقر عرفا وصدق الفقر عرفا فيندرج تحت الاية وعموما الدالة على ان الزكوة
للفقراء اقول تحقيق القول في المسئلة يتوقف على التعرض للروايات الواردة فيها فنقول ظاهر صحيحة او رواية
عبد الرحمن يدل على عدم جواز اخذهم من غير المنفق ايضا حيث انه صرح فيه بانهم لا يعطون منها شيئا
الا ان التعليل المذكور فيها ربما يدل على اختصاص المنع بزكوة من يجب النفقة عليه لان الضمير في قوله له يرجع الى
المعطي المستفاد من قوله لا يعطون فيدل على ان علة المنع كونهم عيالا للمعطي وهذه العلة غير موجودة
في الغير لعدم تحقق العيلولة بالنسبة اليه نعم لو رجع الضمير الى الذين ينفقون على الاشخاص الخمسة
المذكورين في الرواية امكن ان يقال ان لزومهم لهم صار سببا للمنع مطلقا لكنه غير صحيح لان ضمير المفرد المذكر
لا يصح ارجاعه الى الجمع وبعد اختصاص علة المنع بمن وجب عليهم الانفاق يختص المنع بهم فيجوز لهم الاخذ

رواية قال فيها خمسة لا يعطون من الزكوة شيئا الاب والام والولد والمملوك والمرأة والتعليل الذي في آخرها عين قوله وذلك لانهم عياله لازمون له

من غيرهم

من غيرهم وان كانوا باذلين للنفقة لدوران الحكم مدار العلة نفيا واثباتا ومنه يظهر ضعف ما ذكره
في ثق من ظهور الروايات في المنع مطلقا وان كانت الزكوة ممن لا يجب عليه الانفاق لما عرفت من
ظهور رواية عبد الرحمن في اختصاص المنع اما الرواية الاخيرة فهي ايضا في دليلها ودلالتها على ان المنع
من قبل المعطي واما غير هاتين من روايات الباب فليس فيها عموم بل لم يذكر فيها الا منع من وجب عليه الانفاق
لقوله لا تعط الزكوة احدا ممن تعول الخبر ولو سلمنا عدم ظهور الروايات فيما ذكرنا فلا اقل من اجمالها
الموجب للرجوع الى عموم الاية وغيرها بعد كون الآخذ فقيرا كما بيناه انفا ومما ذكرنا ظهر الاشكال
في جواز اخذ الزكوة من غير المعيل اذ لو كان المعيل باذلا فقد صرح من منع الاخذ في صورة الانفاق بما
هنا الصاحب ثق ولا يخفى انه لو بنى على دلالة الروايات على المنع في الصورة السابقة فلا شبهة في انها
عليه هنا ايضا وهذا مما يؤيد بل يعين ما ذكرناه من حمل التعليل والاختصاص بمن يجب عليه الانفاق
لكنه اشكال على صاحب ثق حيث انه اورد ما عليه وكيف كان فمما يؤيد ما تقدم من دلالة الروايات على
ان المانع من قبل المعطي انه لا يمكن ان يكون المانع من قبل الآخذ ولكنه يجب بمنع الاخذ من
خصوص المعيل لكنه مخالف لظاهر الروايات فتامل ثم ان ما ذكرنا من اختصاص العلة بمن يجب عليه الانفاق
يشكل في الزوجة والمملوك حيث انهما ذكرا مع الاقارب فيكون مقتضى التعليل جواز اخذهما من غير الزوج
والمالك مع ان الزوجة يشكل وهذا الاشكال ايضا على من اختار ان المنع من قبل المعطي كما نقلنا سابقا
نعم على المختار يجوز ان يأخذا من غير من وجب عليه الانفاق كما صرح به وقد يرد عليه اشكال المملوك
والزوجة حيث انه لا كلام في عدم جواز اخذهما الزكوة من غير المالك والزوج مع بذلهما للنفقة انه
لا يلتزم به ويمكن دفع الاشكال بان مقتضى التعليل كون علة المنع في جميع الخمسة موجودة بالنسبة الى المعيل
واما بالنسبة الى غيره فالرواية ساكتة لان كل منصوص العلة يدل على ثبوت الحكم في مورد العلة لا على عدمه في غيره
عدم جواز اخذهما من الغير انما هو من دليل خارج اما الزوجة فهي مستغنية بالانفاق وان استحقاقها
للنفقة نظير استحقاق الدين وهذا اشغل من نفقة الاقارب التي لم ينفق عليها الزوج فيها بخلاف
الاقارب فهي غنية ثم لو لم يتمكن من انفاقها او لم ينفق جاز لها الاخذ واما العبد فهو غير قابل للتملك
وسهم الفقراء تمليك مضافا الى ورود الروايات فيه على المنع فافهم الثاني انهم ذكروا انه يجوز ان يعطي
زكوته في توسعة عياله الواجبي النفقة وان لم يجز صرفها في اصل نفقتهم وتحقيق القول ان المراد من التوسعة
غير معلوم فان لا ريب في انه يجب عليه ان يلتزم نفقتهم على حسب المتعارف فان اراد انه يجوز صرف
زكوته في توسعتهم على زيادة عما يقتضي عليهم من النفقة المتعارفة فذلك ليس بجائز لان الفقير
اذا قدر على قوته المتعارف في السعة فلا يجوز له اخذ الزكوة وادلة الروايات الدالة على جواز صرفها في
توسعة عياله على الجواز فيه لا تخلو عن الاشكال الا ان مورد هما اكثرهما زكوة التجارة وهي مستحبة فلا ينافي
منها الدلالة على الجواز في الزكوة الواجبة واما رواية عبد الرحمن عن ابي الحسن الاول عليه السلام قال سألته عن الرجل

يكون ابوه او جده او اخوه يكفيه مؤنته بالخصوص الزكوة فهو متسع بان كانوا لا يوسعون عليه في كل ما
يحتاج اليه فقال عليه السلام لا باس انتهى فهو اخص [illegible] لا تدل على جواز اخذه الزكوة ممن ينفق عليه بل ظاهرها ان محط
السؤال انما هو جواز اخذها من غيره وثانيا انها انما تدل على جواز اخذ الزكوة للتوسعة الزائدة على
النفقة المتعارفة ولعل التوسعة المذكورة فيها هي مقدار النفقة المتعارفة وان لم يعلم منه جواز
صرفها في التوسعة الداخلة في النفقة المتعارفة ثم تعبيره بالتوسعة من تتمة المعروف فيجب
الاخذ ممن يبذل له بعض النفقة دون بعض اخر وحكم ذلك البعض الذي لم ينفق عليه حكم
اصل النفقة فانه كان لا يؤدي له وكونه عيالا له مانع عن صرف الزكوة في تمام نفقتهم فكذلك
هو مانع عن صرفها في بعض نفقتهم كما هو واضح الثالث انه لو لم ينفق من يجب عليه الانفاق
فهل يجوز له حال الامتناع منه ان يعطى الاخذ من زكوته اولا مقتضى العلة المذكورة في الروايات

يعني قوله وذلك لانهم عيالة لازمون له

عدم الجواز فتامل الرابع انه لو كان المنفق المذكور من اولاده وغيره [illegible] لعيال العيل يكلفها بالالزام
مما كان يكون لولده مملوك او امة او غيرهما فمقتضى العلة جواز اعطائه من زكوته اياهم بالتبرع
ذلك المقدار الغير اللازم عليه ان ينفق عليهم الخامس انه لو كانت الزوجة ناشزة لم يجز لها اعطاء
الزكوة لانها قادرة على قوت نفسها بان تمكن من نفسها من زوجها وتطيعه السادس انه كما في
الحدائق لو كان من يجب نفقته من بعض الاصناف الاخر كان يكون عاملا او غازيا او غارما او في
الرقاب فلا اشكال في جواز الدفع اليه من سهام هذه الاصناف لعموم الاية السالمة عن المعارض
ولان ظاهر الاخبار المانعة عن الدفع الى هؤلاء انما هو من حيث كون المدفوع من سهم الفقراء
ولان ما ياخذه العامل والغازي كالاجرة ولهذا اجاز لهما الاخذ من العسر والغير والمكاتب
انما ياخذ لفك رقبته والغارم لوفاء دينه وهما لا يجبان على القريب اجماعا وللاخبار المتقدمة
في قضاء الدين عن الاب من سهم الغارمين ومن اشتراه من سهم الرقاب انتهى وهو جيد
قوله وان لا يكون هاشميا الى ان قال كل ذلك لم [illegible] من زكوة غيره اقول هذا هو الرابع من
الشرائط وقد كان الاولى ذكر هذا الشرط قبل الشروط المتقدمة عليه ما عدا الفقر فان
اعتباره مقدم على جميع الشروط لانه عنوان لموضوع حكم الزكوة في الادلة الشرعية التي انتهت
الينا من اهل العصمة عليهم السلم وساير الشروط ذكرت شروطا للموضوع المعلوم ان تقديم ذكر الموضوع
الذي هو [illegible] في المخارج اولى وعلى هذا ان صفة كون الشخص متولدا من غير هاشم ينبغى ان

عنونه للموضوع مقدم على ح

تقدم في الذكر على الايمان والعدالة وكونه قريبا للمعطي بحيث يوجب نفقته عليه لكون غيره [illegible]
الخارجي مقدما عليها على اشكال في تقديمه على بعض افراده الاخير مثل كونه ابن السبيل فان تقديمه
على بعض افراد الاخير غير معلوم وكيف كان لا اشكال في المسئلة نصا وفتوى على الحكم من باب
قبيل الضروريات لكن ينبغي هنا شيء وهو ان حكم من شك في كونه هاشميا او غيره وقد [illegible] بعض [illegible]

استقرار

استقرار بنائهم على اجراء اصل العدم في النسب في جميع ابواب الفقه من النكاح والارث والوصية
والبيع والوقف والديات وغيرها ويمكن الاشكال في اجراء اصل العدم المذكور من جهة ان الاقوال
تقرير هذا الاصل ينحصر في وجهين احدهما ان يقال ان الاصل عدم تولده من هاشم وثانيهما عدم توليد

عدم م

هاشم اياه ولازمه عدم تولده منه وكلاهما باطلان اما الاول فلما قررناه في الاصول من انه لا [illegible] لاصل
العدم الا الاستصحاب ولا مجرى له في المقام لانتفاء الحالة السابقة اذ لم يكن شيء من تولده من هاشم
وعدم تولده منه متحققا سابقا واما الثاني فلانه من الاصول المثبتة ويمكن دفعه اولا باختيار
الشق الثاني بان نقول انا لا نحتاج الى اثبات عدم تولده من هاشم ويكفينا اثبات عدم توليد هاشم
اياه فان عدم توليد هاشم اياه بحيال انه وصف لهاشم كذلك وصف له ايضا وبعد موافقته للاصل يحكم
بعدم توليد هاشم اياه وهو عبارة اخرى عن عدم تولده منه [illegible] لو سلمنا تغايرهما نقول ان ذلك عنوان
للحكم بعدم استحقاق الزكوة فيكفي ثبوته فيه ولا يحتاج الى احراز ثبوت لوصفه الى ان [illegible] الواسطة
الخفية غير مضرة في الاستصحاب وثانيا بان البنوة عبارة عن نسبة بين الابن والاب وعدم تحقق هذه النسبة

يعني مع جعل الاشكال الثاني

لتحقق عدمها في السابق بلا واسطة [illegible] مع صورة الاستصحاب عرفا فتامل الثاني ما نقل عن المحقق صاحب
الذخيرة وهو ان الاصل في هذه الموارد معارض بمثله فانه كما ان الاصل عدم تولده من هاشم كذلك من
غيره والجواب انه لا اثر شرعا للتولد من غير هاشم ليعارض الاثر الشرعي الذي يريد ان يترتب على اصالة
عدم تولده من هاشم فان اجراء الاصل في احد الطرفين انما يمنع من جريانه في الطرف الاخر بشرطين
احدهما وجود الاثر الشرعي للاول وثانيهما منافاة اثره الشرعي للطرف الاخر فان قلت للتولد من غير هاشم
اثر شرعي وهو استحقاق الزكوة قلت هذا ممنوع فان كون الانسان غير هاشمي ليس عنوانا في الادلة
لاستحقاق الزكوة حتى يحكم بعدم الاستحقاق استنادا الى اصالة عدم تولده من غير هاشم فان الزكوة انما
تثبت للفقراء غاية الامر انه ثبت اشتراط كونهم غير هاشميين ومقتضاه ان يحكم بالاستحقاق بعد
اثبات عدم كونه هاشميا بالاصل قوله وان لم يتمكن الهاشمي من كفايته من الخمس جاز له ان ياخذ
الزكوة ولو من غير هاشمي وقيل لا يتجاوز قدر الضرورة الاقوال المستفادة من كلماتهم في المسئلة
اربعة الاول انه اذا لم يتمكن الهاشمي الفقير من قوت سنته من الخمس جاز دفع زكوة غير الهاشمي اليه
بلا تقدير في مقدار المال المدفوع كالفقير الغير الهاشمي فيكفي فقره مع عدم تمكنه من الوصول الى
الخمس في جواز دفع الزكوة اليه وهذا هو ظاهر اكثر القدماء ولذا عزاه في [illegible] الى الاكثر واستدل له
بقوله اذا اعطيته فاغنه بعد جواز اخذه الزكوة بالفرض الثاني كالاول الا انه قدر المدفوع
بكونه مقدار كفاية سنته او بعضها وهو ظاهر المحكي عن [illegible] وصريح [illegible] الثالث انه يجوز له
مع شدة الحاجة وعدم تمكنه من الخمس بحيث لو منع من الزكوة وقع في العسر والحرج ان ياخذ مقدارا يدفع
به الشدة وهو مختار بعض مشايخ المتاخرين الرابع انه لا يجوز له الاخذ الا بمقدار ما يسد به الرمق وهو المنقول

عن آل محمد الا مع الاضطرار كما في تناول الميتة وقدره بعضهم بقوت اليوم والليلة واحتج للقول الاول
بانه بعد ما ساغ الدفع جاز الاعطاء بما شاء لقوله اذا اعطيت الفقير فاغنه شاملا للمقام وبقول الصادق ع اعطوا
من الزكوة بني هاشم من ارادها منهم فانها تحل لهم الخبر والجواب عن الاول منع الشمول لان المتبادر منه ومن
غيره مما يدل على جواز دفع الزكوة الى الفقير من غير تقدير هو غير بني هاشم وعن الثاني بانا لا نعلم ان المطلق
بقوله اعطوا احدا منهم بني هاشم او غيرهم واحتمال ارادة الزكوة المندوبة كما نقل عن الاكثر وبان
اطلاق الخبر وارد في مقام بيان اصل الجواز دون المقدار فاستفادة الحكم من الخبر في غاية الاشكال
كما لا يخفى على من لاحظ كلماتهم في بيان معناه واحتج للقول الثاني بامرين احدهما ما روي من طريق العامة
عن النبي ص قال للفضل بن عباس ان لكم في الخمس ما يكفيكم عن اوساخ الناس فانه يدل على ان علة منع الزكوة
عنهم عدم كفاية الخمس اياهم ولذا استدل للفضل بكفاية الخمس ثانيهما ما رواه الصادق عن
ابيه ع قال لا تحل الصدقة لبني هاشم الا في وجهين ان كانوا عطاشا فاصابوا ماء فشربوا وصدقة
بعضهم لبعض الخبر وجه الاستدلال بعد دعوى ان المجوز لشرب ماء الصدقة هو العطش المتعارف كما
هو ظاهر الخبر لا شدة العطش وانه لا عبرة بها ان خصوصية العطش لا مدخل لها في الحكم بل العطش
كناية عن مطلق الحاجة اليها فكانه قال اذا احتاجوا ان اصابوا ما يحتاجون اليه جاز لهم تناوله في حاجتهم
فاذا كانوا آتيا ما او عراة او عزابا جاز لهم صرفها في محل حاجتهم ولا يخفى عليك ما في ابدال الصدقة
الى غير العطش مما لا دليل عليه وقد يكون لخصوصية العطش مدخل في الحكم احتج بعض مشايخنا
للقول الثالث بالرواية الثانية التي استدل بها القائل بالقول الثاني وذكر في تقريب الاستدلال
بها ان العطش يخالف الجوع وغيره من الحاجات لان العطش رافعه منحصر في امر واحد
وهو الماء بخلاف الجوع فان رافعه من الخبز والارز والشعير وغيرها كثير وهكذا غيره من
ساير الحاجات لا ينحصر رافعها في شيء واحد ولذا ترى اهل العرف يجعلون العطش وبحارتهم
كناية عن الحاجة التي رافعها منحصر في شيء واحد فيقولون فلان عطشان هكذا يعنون انه
شديد الحاجة اليه ولا يرتفع حاجته الا به ومعنى الكناية متعارف في ساير اللغات ايضا
فمحصله العطاش كناية عن الهاشميين الذين اشتد حاجتهم الى شيء بحيث لا يرتفع الا به فكانه
قال الا ان يكونوا شديدي الحاجة الى شيء بحيث لا ترتفع الا به فكانه قال هذا ما افاده هو ره
وفيه نظر فان حمل العطش كناية عن شدة الحاجة وان تعارف الا ان ارادته من الخبر خلاف
ظاهره لان حمله كناية عنها يوجب اخراج قوله ع فاصابوا آه عن ظاهره اذ عليه لابد من حمل
الماء كناية عن مطلق ما يرتفع به الحاجة وحمل قوله فشربوا كناية عن رفع حوائجهم ولا يخفى
بعده بعد عدم القرينة فيشكل الاستدلال خصوصا مع ملاحظة ان ارادة الزكوة من الصدقة بالنسبة
الى الماء بعيد والظاهر انه ذكر استطرادا لانه عندنا للعامة في مقام التعبير فيما كان ذريعة

من

من الماء من سقاية ابي بكر وسبيله كما رووا . العامة منهم فاعل واستند بعض لهذا القول بالعسر والحرج ايضا
والظاهر انه تمسك بهما تاييدا للخبر والا فعدم صحة الاستدلال بهما للمقام واضح لان العسر لا يقتضي الزكوة
لامكان رفعه بالهدايا والاعطاء لهم مجانا او بعنوان التبرع مع ان ما هم لا يتمكنون لقائل به على
هذا القول لابد من اعطائهم الى ان يرتفع العسر عنهم فان علم انه لو لم يدفع اليهم من الزكوة مقدار قوت
السنة تعسر عليهم المعيشة في اثناء السنة لعدم وجود الخمس فهل يجوز من تلك المدة دفع اليهم قوت السنة
وان لم يعلم وقوعهم في العسر على تقدير المنع الا مدة يوم او شهر او شهرين او غيرهما نظرا الى احتمال
وجود الخمس بعدها اقتصر على ما يعلم انه ترتفع العسر به وهل الظن بالعسر كالعلم فيه اشكال وهل المدار
في الحكم بالعسر اعتقاد المزكي او الاخذ او كل مكلف باعتقاده وجوه اظهرها الاخير واحتج للقول
الرابع برواية زرارة عن الصادق ع لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل
لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد
منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة الخبر وانه لم يجوز لهم اخذ الزكوة الا بعد كونه
الاخذ منهم ممن يحل له الميتة والانصاف ان الاستدلال به لا يخلو عن اشكال فان قوله ويكون اما ان
يدل على انه لا يحل لهم الزكوة الا ان يكونوا ممن تحل له الميتة وانما بعد ما صار كذلك فيكون انه
تجاوزهم عن قدر الضرورة كما في الميتة ويحتمل ان يرخص لهم بعد الضرورة ~~كما في الميتة ويحتمل~~
~~ان يرخص لهم بعد الضرورة~~ في اخذهم ما يرتفع به حاجتهم في السنة ويحتمل غيرهما ايضا بل يمكن ان يدعى
ان اطلاق قوله حلت له الميتة والصدقة يدل على ان اخذهم لا يتقيد بقدر سد الرمق وقوله
لو كان عدل آه يدل على ان عدم وجود العدل اوجب احتياج الهاشمي الى الصدقة فيومي الى ان الموجب
لحل الصدقة هو الحاجة وكذلك قوله ان الله جعل آه بل هو يومي الى ان عدم وسعة الخمس
يكفي في حل الصدقة وكانه ذكر قوله ان الرجل آه لبيان ان عدم العدل المذكور سابقا اوجب اضطرارهم
الى حل الميتة وبعد ما كان مطلق الحاجة سببا لحل الصدقة بالبيان السابق فيكون الاضطرار ايضا
كذلك لكونه من افراد السابق وبالجملة لا يبعد ان يدعى انه يستفاد من مجموع ما ذكرناه سابقا جواز
تناولهم مع شدة الحاجة والعسر مضافا اليه ما ذكره السيد ره في الانتصار في مقام الاستدلال على جواز
التناول عند عدم تمكنهم من الخمس بقوله دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ويقوى
هذا المذهب بظاهر الاخبار بان الله تعالى حرم الصدقة على بني هاشم وعوضهم منها بالخمس
فاذا اسقط ما عوضوا به لم تحرم الصدقة انتهى واورد عليه بعض مشايخ المتاخرين بان الثابت
هو المعاوضة بالنسبة الى الحكم اعم حرم عليهم الزكوة وعوضهم بفرض الخمس على الناس من غير
مدخلية للتمكن انتهى وفيه انه صرح بعض الاخبار السابقة بالمعاوضة بين نفس الخمس ونفس
الزكوة وان شئت ارشدك الى واحد منها وهو ما روي عن العبد الصالح ع قال انما جعل الله

هذا الخمس خاص بهم لبني عبد المطلب عوضا لهم عن صدقات الناس الخبر وبعد تحقق البلية نقول
ان الخمس انما جعله الله تعالى لرفع حوائجهم وبعد عدم تمكنهم منه لابد من رفع حوائجهم بالزكوة مضافا الى
اجلالهم وجب تحريم الزكوة عليهم فلو اقتصر في تناولهم الزكوة عند تعذر الخمس على قدر الضرورة
كما في اكل الميتة لزم اذلالهم اذ لو اقتصر فوق تضيق الامر عليهم بحيث لا يعيشون الا كما
يعيش آكل الميتة وهذا ينافي اجلالهم ثم ان على القول الاخر لابد من تقدير اعطائهم من الزكوة
بقدر الضرورة فان علم اضطرارهم اليها في تمام السنة اعطوا قوت سنتهم بقدر دفع الضرورة نظير
من اضطر الى اكل الميتة وهو يتأذى الى حجة بعلم عدم تمكنه فيها من القوت اصلا الى سنة وعلى
هذا القياس حال من اضطر اليه فيما دون السنة فما ذكره بعضهم من تعيين قدر الاضطرار في
اقل من قوت يوم لا وجه له كما ان ما ذكره البعض الاخر من تعيينه في قوت يوم وليلة لا وجه له
لما عرفت من اختلاف الموارد فيه فقد يقتضي الاضطرار ان لا يعطوا الا مقدار اكلهم دفعة واحدة
وذلك اذا علم ان اضطرارهم يرتفع بعده او يتمكنون من الخمس وقد يقتضي جواز دفع قوت السنة
بقدر الاضطرار كما لو علم ارتفاع حاجتهم الى سنة ثم ان الكلام الذي ذكرناه في القول الثالث
من اعتبار الظن وعدمه ومن ان هل المناط في دفع العسر والحرج هو اعتقاد المعطي او الاخذ
او ان كلا مكلف باعتقاده يجري هاهنا ايضا بقي في المقام امر اخر وهو انه هل يكفي في جواز
تناولهم عدم تمكنهم من الخمس فقط فاذا لم يتمكنوا منه جاز لهم اخذها وان فرض تمكنهم من غير
الخمس من الهدايا او الصدقات المندوبة او لا يجوز لهم ذلك الا اذا لم يتمكنوا من شيء غير الزكوة
ظاهر بعض الاخبار هو الاول لكن صريح زرارة السابقة بقوله انه قال انهما والصدقة
لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن يحل له الميتة فان قوله الا ان لا يجد شيئا صريح
في اشتراط عدم تمكنهم من غير الزكوة ويدل عليه ايضا قوله ويكون ممن تحل له الميتة فان عدم
التمكن من الخمس فقط لا يوجب كونهم ممن تحل له الميتة وعلى هذا فما يمكن ان يستفاد من بعض الاخبار الخمس
من كفاية عدم التمكن من الخمس فقط في جواز اخذهم للزكوة فلابد من ان يكون مبنيا على ان عدم
التمكن من الخمس انما ذكر من باب المثال لا من جهة كون عدم التمكن منه بالخصوص شرطا في الجواز
ثم هل يحرم على بني هاشم مطلق الصدقة الواجبة من الزكوة والكفارة ومن الصدقة المنذورة والموصى بها
وغيرها او يختص بالزكوة او يلحق بها بعض الصدقات الواجبة كالمنذورة والموصى بها وجوه ويدل على
الاول ما رواه جعفر بن ابراهيم الهاشمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اتحل الصدقة لبني هاشم
فقال انما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا فاما غير ذلك فليس به بأس ولو كان
كذلك ما استطاعوا ان يخرجوا الى مكة لان هذه المياه عامتها صدقة الخبر وما رواه عبد الرحمن
بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لو حرمت علينا الصدقة لم يحل لنا ان نخرج الى مكة لان كلما بين مكة والمدينة

فهو

فهو صدقة الخبر ويدل على الثاني ما رواه اسمعيل بن الفضل الهاشمي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصدقة التي
حرمت على بني هاشم ما هي فقال هي الزكوة الخبر وعن زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصدقة
التي حرمت عليهم ما هي فقال هي الزكوة المفروضة الخبر ولا يخفى ان النسبة بين القسمين هي العموم
الخصوص مطلقا لاطلاق الاول وتقييد الثاني فلا بد من حمل المطلق على المقيد والاخذ بمضمون
الخبر الثاني كما ان الخبرين اللذين نقلناهما حجة للقول الاول احدهما مطلق وهو الثاني والاخر
مقيد وبعد الحمل يتعين الاخذ بالقول الثاني فلا بد من ملاحظة النسبة بين الخبر الاول الذي هو
حجة للقول الاول وهو رواية الهاشمي وبين الخبر الثاني الذي هو حجة القول الثاني وهو خبر
الاول الشحام لا يقال لم لا يلاحظ النسبة بين الخبر الذي ذكرته دليلا للقول الثاني والخبرين
المذكورين حجة للقول الاول لانا نقول بعد كون خبر الشحام مقيدا لم يعلم ان اطلاق الخبرين مراد
فكيف يعارض اطلاقه الخبرين المذكورين حجة للقول الاول ولهذا نقتصر الى ملاحظة
النسبة بين الخبر الثاني للقول الاول وبين الخبرين للقول الثاني وبالجملة مقتضى القاعدة
ملاحظة النسبة بين خبر الشحام وخبر جعفر وخبره مطلق وخبر الشحام مقيد لدلالة الاول
على تحريم مطلق الصدقة الواجبة والثاني على تحريم خصوص الزكوة المفروضة فيحمل المطلق
على المقيد ويحكم بتحريم الزكوة المفروضة فقط دون سائر الصدقات المفروضة ان قلت
لا منافاة بين منطوق الخبرين اذ لا تنافي بين اثبات التحريم لمطلق الصدقة الواجبة وبين اثباته
للزكوة المفروضة والذي اوجب التنافي بينهما هو المفهوم المذكور في كل منهما وهو انما يوجب التنافي بين
منطوق خبر جعفر ومفهوم خبر الشحام حيث ان الاول يحكم بتحريم مطلق الصدقة الواجبة والثاني
يدل على عدم تحريم غير الزكوة المفروضة فيتعارضان في كل صدقة واجبة غير الزكوة لدلالة الاول
على تحريمها والثاني على عدم تحريمها والنسبة عموم من وجه لصدق الاول على الزكوة المفروضة دون
الثاني والثاني على المندوبة دون الاول وصدقهما معا على غير الزكوة الواجبة من سائر الصدقات
المحرمة وهو مورد تنافيهما واما مجرد منطوق الخبرين مع قطع النظر عن المفهوم فلا تنافي بينهما كما انه
لا تنافي بين منطوق خبر زيد وخبر جعفر اذ لا منافاة بين تحريم الزكوة الواجبة وعدم تحريم الصدقات
الواجبة لكون الزكوة الواجبة مباينة لغير الصدقة الواجبة فلا يجتمعان في مورد حتى يتنافيا اذ
يمتنع ان يصدق على شيء واحد انه زكوة مفروضة وغير الصدقة الواجبة على ما ذكرنا فحصل
التعارض بين منطوق خبر جعفر ومفهوم خبر زيد والنسبة عموم من وجه فلابد من اعمال احكام
العامين من وجه لا احكام المطلق والمقيد قلت ان التنافي بين المنطوقين ثابت كما هو محقق في الاصول من ان
كل مطلق ومقيد متنافيان بعد ثبوت اتحاد التكليف وههنا كذلك فانا نعلم جزما ولو بملاحظة
الحصر ان الشارع اما حرم مطلق الصدقة الواجبة او حرم خصوص الزكوة المفروضة فان

لم يصدر منه الا تكليف بعض احدهما التكليف بالمطلق والاخر بالمقيد فيدور الامر بين التصرف في المطلق

اعني خبر جعفر وحمله على المقيد وح فيقع التصرف في خبر جعفر في الحصر غير ان المقيد يوجب حمله على بعض

افراده ويصير قرينة على ان المراد من الصدقة الواجبة بعض افرادها وهو الزكوة المفروضة وبين التصرف

في المقيد وبدعوى ان الزكوة المفروضة من باب المثال وان المحرم هو مطلق الصدقة الواجبة وان

الحصر فيه اضافي في مقابل الصدقة المندوبة بمعنى ان المقصود بيان نفي الحرمة عن الصدقة المندوبة فتحريم

الزكوة المفروضة في مقابل نفي التحريم عن الصدقة المندوبة فلا ينافي تحريم الصدقة الواجبة غير الزكوة

مع الحصر لان تحريم الزكوة المفروضة ليس في مقابل نفي الحرمة عن جميع ما عداها حتى يكون منافيا

لحرمة الصدقة الواجبة غير الزكوة اذ لو كان كذلك لكان الحصر حقيقيا ولكنا نقول ان الحصر اضافي

قصد فيه اثبات الحرمة في مقابل نفي الحرمة عن الصدقة المندوبة لا في مقابل الصدقة الواجبة غير

الزكوة وح فذكر المفروضة مثال لا انها ليست تمام ما هو محرم بل احد افراده وعلى الاول فالتصرف فلا ينافيه حرمة الصدقة الواجبة غير الزكوة م

في المقصود وعلى الثاني في الحصر ولا شبهة في ان التصرف الاول اولى لانه الذي يقتضيه قاعدة حمل

المطلق على المقيد بخلاف الثاني فانه يحتاج الى قرينة من خارج لظهور الحصر في الحقيقي والقرينة

مفقودة مضافا الى انه يمكن ان يدعى ان المراد من الصدقة الواجبة في رواية جعفر هو خصوص الزكوة

لان استعمال الصدقة الواجبة بل مطلق الصدقة في غير الزكوة المفروضة او مطلق الزكوة لم يكن معهودا في

الصدر الاول ولذا استعمل الصدقة في القرآن الكريم في غير الزكوة فتامل وبما ذكرنا من حمل المطلق

على المقيد يرتفع التنافي بين المنطوق والمفهوم اذ بعد حمل الصدقة الواجبة المذكورة في خبر جعفر

على الزكوة المفروضة لا يبقى منافاة بين منطوقه ومفهوم خبر زيد والحكم بالتنافي بينهما واجراء احكام

انما يصح لو كان التنافي ثابتا وبعد ما عرفت من حمل المطلق على المقيد لا يتحقق تناف حتى يجري

احكامه فان قلت لم لا يجمع بينهما بتخصيص مفهوم خبر زيد بمنطوق خبر جعفر حتى يحكم بتحريم كل صدقة

واجبة قلت اولا ان هذا الكلام انما يصح بما ذكرنا من ضرورة حمل المطلق على المقيد بيانا لا تقطع

التنافي كيف يعقل التخصيص فان التخصيص المذكور انما يصح على فرض بقاء المنطوق بحاله وبعد كما عرفت ان بعد ذلك يرتفع التنافي م

حمل المطلق على المقيد يحكم بان غير الزكوة المفروضة انما يصح على فرض بقاء المنطوق بحاله

من سائر الصدقات الواجبة ليس مرادا بالمطلق فالتخصيص انما يصح على فرض كونها مرادة منه

ثانيا انه ليس اولى من عكسه اعني تخصيص منطوق خبر جعفر بمفهوم خبر زيد وثالثا ان فيما عدا

تخصيص مفهوم خبر زيد امر غير خفي على المتامل فانه كيف يستقيم ان يقول السائل عن الصدقة التي

حرمت على بني هاشم فيجيب الامام م بانها منحصرة في الزكوة المفروضة وان غيرها ليس بمحرم ثم بعد

تحكم باستثناء الصدقة الواجبة عن عدم تحريم غير الزكوة الواجبة اذ ح يصير الحصر لغوا اذ لا وجه لحصر

الصدقة المحرمة في الزكوة المفروضة فظهر بما ذكرنا ان مقتضى القواعد حمل المطلق على المقيد والحكم بعدم

[illegible]

تحريم

تحريم غير الزكوة المفروضة وهو حسن من حيث قاعدة الجمع بين تلك الاخبار الا ان في بعض اخبار

الخمس ما يدل صريحا على ان مطلق الصدقة الواجبة محرمة بحيث يابى عن حمل الصدقة على الزكوة وح

فيصير مانعا عن حمل المطلق على المقيد والحكم بان المراد من الصدقة الواجبة هي الزكوة المفروضة

فانه روي عن العبد الصالح م خبر يبين كيفية قسمة الخمس وان نصفه للامام م وهذا دليل ان النصف

لمن خاصته والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من اهل بيته الذين لا يحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله والمساكين م

مكان ذلك بالخمس فالخبر بان قوله ولا الزكوة بعد قوله لا تحل له يدل على مغايرة الصدقة للزكوة

لظاهر العطف فيدل على وجود صدقة محرمة غير الزكوة والحكم بان المراد منهما واحد وان العطف

تفسيري ينافي ظاهر الرواية للزوم حمل العطف على التغاير الا ان يثبت قرينة على التفسير مضافا

الى ان هذا العطف فيه قرينة على التغاير اذ لو كان العطف تفسيريا لعطف الزكوة بدون

لفظة لا وعطفها معها يدل على المغايرة فان كان في ذلك ريب فيما ذكرنا فانظر الى قولنا ما جاءني

زيد وابو عبد الله وقولنا ما جاءني زيد ولا ابو عبد الله فان الثاني صريح في التغاير والاول ظاهر

فيه وح فيدور الامر بين ان يرفع اليد عن هذا الظاهر ويحمل المطلق على المقيد وبين ان يبقى هذا

الظاهر على ظهوره ويتصرف في المقيد بان يقول ان ذكر خصوص الزكوة المفروضة في خبر زيد من باب

المثال وان المراد مطلق الصدقة الواجبة كما اشرنا اليه آنفا ونقول ان مفهوم رواية زيد يخصص

بمنطوق رواية جعفر وان كان بعيدا كما سمعت وجهه ولا دليل على تقديم احد الظاهرين على الاخر

فيتوقف في المسئلة ويؤخذ بالاحتياط فيمنع عن اخذ السادات مطلق الصدقات الواجبة احتياطا

ولكن محل التوقف والاحتياط ليس الا الكفارة ونحوها فان الصدقة الموصى بها اذا كانت مندوبة في

المصرح انها وان كانت ما وقعها واجبا على الوصي الا انها مع ذلك ليست بصدقة واجبة بل هي مندوبة صادرة

ادائها واجبا على الوصي نظير الوكالة اذا ان ادي يعطي الفقير شيئا فوكل غيره في اداء تلك الصدقة فان

وجوب ادائها الى الفقير على الوكيل لا يخرجها عن الاستحباب وكذا الصدقة المندوبة فان الزام الشارع

المكلف باداء الصدقة قد يكون الزاما ابتدائيا كما في الكفارة وقد يكون متفرعا على الزام العبد لها نفسه بان لا

يكون من الشارع الزام اصلي لكنه الزمه من جهة التزامه وجعله لازما على نفسه ولا يخفى ان

هذا القسم ايضا ليس من الصدقة الواجبة في شيء فان سنخ الصدقة الواجبة كونها واجبة ابتداء فلا يكون

الدليل الدال على حرمة الصدقة الواجبة شاملا لمثل الصدقة المنذورة لانها مستحبة بالاتحاد وانما

عرضها الوجوب بالتزام المكلف فان الصدقة الواجبة ظاهرها الصدقة الواجبة بالذات لا ان يكون

من عوارض نفسها باعتبارها والصدقة المندوبة المنذورة ليست كذلك واما ان الظاهر انها ايضا كذلك

لا تحرم على بني هاشم لانها كالصدقة التي يؤديها الوكيل عن موكله فان من عليه المظلمة يتصدق بالمال

عن صاحبه ولم يكن يجب على صاحبه التصدق به في المظلمة انما وقع بتوكيل الشارع

اياه في اداتها فتامل وبالجملة لا دليل على تحريم ما عدا الكفارة من الصدقات الواجبة غير الزكوة
على بني هاشم واما الكفارة فتحريمها محل توقف كما عرفت وحينئذ فما نقل عن بعضهم الاجماع
على تحريم مطلق الصدقة الواجبة يرده منع اطلاق كلام مدعي الاجماع بالنسبة الى جميع الصدقة
ولعل المراد منها الزكوة وبالجملة لا وثوق باجماع ذهب كثير من الاساطين كالعلامة وغيره الى
خلافه فتامل ويجوز للهاشمي ان يتناول المندوبة من هاشمي وغيره اقول كان الخلاف فيه
غير واحد منهم ويدل عليه جميع الاخبار المتقدمة في ذيل المسئلة السابقة من حيث انها دلت على حصر
الصدقة المحرمة عليهم في الصدقة الواجبة والزكوة المفروضة كما سمعت ولا اشكال فيه اصلا انعم
لو كان شخصا جاريا يتقوى عدم جواز تناولهم الزكوة المندوبة نظرا الى ما ورد في كثير من النصوص
من تعليل حرمة الزكوة عليهم بانها اوساخ ومن المعلوم عدم الفرق في ذلك بين الواجبة والمندوبة
وان اطلاق كلمات الاصحاب يعم فيحل الصدقة المندوبة عليهم محمولا على غير الزكوة المندوبة واما
حصر الصدقة المحرمة في الزكوة المفروضة كما في بعض الروايات السابقة فهو لا يدل على حل
الزكوة المندوبة لان المراد من الزكوة المفروضة هي المفروضة بحسب النوع واصل التشريع
ولكن لا يخفى ضعف ما ذكر اذ لا داعي للاعراض عن اطلاق كلماتهم حيث ان كلامهم اطلقوا حل الصدقة
المندوبة من غير تخصيص منهم لها بغير الزكوة المندوبة مضافا الى تصريح بعضهم بجواز خصوص الزكوة المندوبة
بل يظهر من صاحب الوسائل كونه محتملا بينهم حيث انه قال في باب تاويل الاخبار التي ظاهرها جواز اعطاء
الزكوة لبني هاشم ما لفظه اقول حمل الاصحاب ما تضمن الجواز على الضرورة او على زكوة بعضهم لبعض
او على المندوبة انتهى ومن صرح بحل خصوص الزكوة المندوبة لهم سلار في المراسم قال زكوة مال بني
هاشم فهي حلال لا مثالهم وان انفقوا من الخمس وكذلك ندب الزكوة انتهى وعبارته المراد ظاهرة
في ذلك حيث قال ما عدا الصدقة الا على اصل الواجبة فلا باس ان يعطوا اياها انتهى وينقل عن غير واحد من
كتاب الصدقة حل الزكوة المندوبة لهم الى غير ذلك من كلماتهم الدالة عليه ولعل المتتبع يطلع على ازيد من ذلك
وان كان الامر واضحا واما ما قيل ان اختصاص الخبر الدال على الحصر في الزكوة المفروضة بالنوع ينافي
بحسب ظاهر الخبر جدا واما العلة الواردة في بعض الاخبار من ان الزكوة وسخ فهي لا تقاوم
تلك الاخبار الصريحة في الجواز مضافا الى ان الوسخ ليس في جميع انواعه بما يجب الاجتناب عنه
ولعل وسخية الزكوة المندوبة خفيفة لا توجب الحرمة كما في زكوة بعضهم بني هاشم بعضهم لبعض فلا
اشكال في المسئلة فان قلت ان تعليل حرمة الزكوة عليهم قد ورد في اخبار تبلغ حد الاستفاضة
كما لا يخفى على من لاحظ الاخبار الواردة في كيفية تقسيم الخمس فكيف يترك العمل بها اعتمادا على
هذه الاخبار قلت ان رواية زيد الشحام حاكمة على جميع تلك الاخبار حيث انها تدل باطلاقها اللفظي
على ان الصدقة المحرمة هي الزكوة المفروضة فلا تشمل تلك الاخبار على كثرتها المعارضة لها اعني الزكوة

بين اصحابنا وادعى عليه الاجماع

قال م

بان المراد منها المفروضة ٣

المذكورة

المذكورة ولعله لذلك عقد في الوسائل بابا لعدم تحريم الزكوة المندوبة على بني هاشم حيث قال
باب جواز اعطاء بني هاشم من الصدقة والزكوة المندوبة انتهى ثم نقل الاخبار الدالة على حصر تحريم
الصدقة عليهم في الواجبة كما نقلنا بعضها سابقا فانهم واما ما نقل في الحدائق عن العلامة في التذكرة
من انه ذهب الى تحريم الصدقة المندوبة على بني هاشم ورد الرواية الدالة على انه كان شرب
من سقايات بين مكة والمدينة بانه ورد من طريق العامة ثم طعن عليه بان الرواية المجوزة ليست
مخصوصة فيما ورد من طريق العامة بل الاخبار عليه من طرقنا كثيرة وكان غفل عنها ابهرا شاه
من صاحب الحدائق فاني لاحظت التذكرة ورايت كلامه في كتاب الزكوة وكتاب الصدقة على ما ذكرنا هو
ما الذي يحرم عليهم الصدقة الواجبة من ولد هاشم خاصة على الاظهر اه لا اشكال في ذلك بقي انه قد تقدم
اما النصوص فلانها على اختصاص حرمة الزكوة على بني هاشم ظاهرة فتدل بالحصر على عدم تحريمها على ولد المطلب
وهو اخو هاشم كما ان النص والاساس يتضمن رواية ما ورد في المقام وهي ما عن العبد الصالح في حديث
طويل وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي ص وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم
والانثى ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد ولا فيهم ولا منهم وهذا الخمس من مواليهم وقد
تحل صدقات الناس لمواليهم وهم والناس سواء الخبر وفي فقرة اخرى منه واما جعل هذا الخمس خاصة
لهم يعني بني عبد المطلب من الراوي ورواه الشيخ في الوسائل فانه ايضا فيه ولكن لا يخفى كونه من الراوي
في الاسناد الا ان ما ذكره هو صريح الخبر جزما كما هو صريح الفقرة الاولى وتخصيص بني عبد المطلب
في الرواية بالذكر مع جهة ان هاشما لم يعقب الا من عبد المطلب كما عن الاصحاب والمحكى عن جميع الاخبار
لم يبق لنا تامل في اختصاص حرمة الزكوة وجواز الخمس ببني هاشم ولا يخفى ان كلها تدل على اختصاص
الخمس ببني هاشم فهو دليل على اختصاص حرمة الزكوة بهم لانا لا نعلم من الاخبار على سبيل الجزم
ان من يحل له الخمس هو الذي يحرم عليه الصدقة لكونه عوضا عنها بدلالة الاخبار الصحيحة واما
الفتاوى فهي مطبقة عليه عدا ما نقل عن المفيد وابن الجنيد على تحريمها على اولاد المطلب وهو
اخو هاشم وعم عبد المطلب وليس لهما في ذلك دليل سوى ما رواه زرارة عن الصادق ع انه قال
لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم الخبر
وهو لا يعتبر الجواب عنه بانه خبر واحد نادر لا يخصص به عموم القرآن وفي ذلك نظر لعله وهو خبر ضعيف
انه مروي من طريق فيه علي بن الحسن بن فضال ولا تعويل على ما ينفرد به انتهى وقد نقل
في الحدائق عن بعض متاخري المتاخرين جوابا اخر بما هذا لفظه ويمكن ان يكون المراد بالمطلبي في الخبر
من ينسب الى عبد المطلب انتهى اقول كان النسبة الى المركب فيكون المطلب للجزء الثاني حذرا من الالتباس
كما قالوا في النسبة الى عبد مناف وقد صرح بذلك سيبويه كما نقل عنه الائمة والنحاة ونقل عن المبرد
انه قال ان كان المضاف اليه معروفا بنفسه فالقياس حذف الاول وعلى الثاني فيعوض عما ذكرنا كان
يعرف بعضا منهم

عوضا لهم من صدقة الناس المحرم ٣
وانطوى انه قول لبعض بني عبد المطلب

م

الاحتمال اذ من المعلوم انه ما نحن فيه من ذلك القبيل كما اعترف به غير الاتمر وعلى هذا فلا يكون في
الخبر دلالة على مذهب المفيدة فان قلت فعلى هذا يلزم عطف الشيء على مرادفه وما شاكله
قلنا لا باس بذلك فان العطف التفسيري شايع ومعلوم ان هاشم لم يعقب الا من عبد المطلب كما
هو مصرح به في كتب العامة والخاصة ففائدة العطف التنبيه على هذا المعنى ولتقريره انتهى
وهو جيد قوله القسم الثالث في المتولي للاخراج وهم ثلثة المالك والامام والعامل قال
في الاول جعلهم اربعة المالك ووكيله والامام وساعيه ولا خلاف بين علماء الاسلام في قبول هذا نقل م
الفعل للنيابة للاخبار الكثيرة الدالة عليه ثم انه رحمه الله نبه ببعض ما يدل على جواز الاستنابة والنيابة من
الاخبار اقول ان كان الدالة على ما يظهر من الاخبار نصب وجعل الامام للعامل ولكن قسمة الزكوة على
المستحقين ليست جزء منها فانها تابعة لجعل الامام فقد يجعل العامل على وجه مشتمل على تفويض
امر القسمة اليه وقد يجعلها على غير ذلك الوجه وكلا القسمين وارد ان في الاخبار فان رسول الله صلى الله عليه وآله جعل
معاذا عاملا في اليمن وامره باخذ الزكوة من الاغنياء وردها الى الفقراء ففوض اليه امر قسمتها و
روي عن الصادق (ع) في خبر طويل نقله عن امير المؤمنين (ع) قد ذكر فيه اكثر اداب العامل وذكر فيه انه بعث
عاملا من الكوفة بجمع الصدقات وبعثها اليه ولم يفوض اليه امر القسمة وعلى ما ذكرنا فالعامل الذي
فوض اليه القسمة ليس شانه الا اعلى من شان وكيل المالك لان معنى الوكالة هو النيابة موجود
فيه مضافا الى معنى زايد على ذلك وهو ان العامل منصب من الحاكم وتروح فيكون التقسيم من مقتضيات منصب العامل
بعد ما جعله الامام عاملا بحيث فوض قسمة الصدقات اليه وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما تقدم من ايراد صاحب
المدارك على المصنف من ان مقصوده انما هو ان يذكر من له ولاية الاخراج من قبل الشارع وهذا الامر ليس
موجودا في الوكيل فكيف يكون الاولى جعل المتولي اربعة ومنه يظهر اندفاع ما اورده بعض مشايخ
المتاخرين اختيارا ان الاولى ان يذكر الاصليين وهما المالك والامام ويسقط العامل كما يسقط
الوكيل لكونهما فرعين بل ان اريد من الاخراج اداء الزكوة على وجه القربة كان المتولي الشرعي هو
المالك خاصة اذ الامام ان دفعت اليه على وجه الولاية عن الفقراء كان ذلك اخراجا من المالك
وان كان على وجه النيابة عن المالك فهو كالوكيل عنه وبالجملة فعبارة المتن غير نقية الا
ان الامر سهل بعد وضوح الحكم هذا كلامه ولا يخفى عدم وروده على المصنف لما ذكرنا من ان
مراده بيان من له ولاية الاخراج من جانب الشارع ابتداء وهذا امر موجود في الامام والمالك
والعامل وليس مختصا بالمالك والامام بل يرد ان معنى النيابة في الاخيرين لان مجرد تحقق
معنى النيابة لا يجعل العامل نايبا في كل وقت فهو نايب في المعنى عن فعل عليه ان ليس
وكيلا فان الشارع جعل السلطنة للامام والعامل على المالك والمالك بان ياخذا منهم
ويصرفاه في مورده كما لا يخفى واين هذا من الوكالة قوله ولو طلبها الامام وجب دفعها اليه

ولو

ولو فرضنا ان المالك والحال هذه فعل لا يجزي وقيل يجزي وان اثم والاول اشبه اما لزوم دفعها
الى الامام مع مطالبته فهو من ضروريات مذهبنا لوجوب اطاعته عقلا وشرعا واما الوجه الفرعي
مطالبته وتولى اخراجها بنفسه دفعها الى المستحقين والغريب وكونها لا يجزي مع مطالبته
تولى اخراجها بنفسه وانما الكلام في انه هل يجزيه ذلك الدفع والحال هذه ام لا فعن الشيخ في
ما وابن حمزة والعلامة في نهاية والشهيد في البيان واللمعة انه لا يجزي وعن الشافي انه الاشهر وهو مذهب
كل من قال بوجوب الدفع اليه مع مطالبته وهو غير معلوم لانه ان كان من جهة مسئلة الضد الخاص
ففيه ان تلك المسئلة ليست من المسلمات بحيث يستند اليها في الملازمة اذ المشهور عدم
الاقتضاء وان كان من جهة ان الامام اولى بالناس من انفسهم فيشترط في صحة تصرفهم في دفع الزكوة
اذنه كما استقرب في شرح الارشاد فهو مدفوع بانه لما دلت الادلة على جواز تولي المالك مباشرة دفع
الزكوة الى مستحقها حصل منها الدلالة على كونه مادونا من جانب الامام (ع) لانه لا حكم الا مقتضى الحكم الحاصل
من الاشياء اما مطالبته فغاية ما يستفاد من الادلة حرمة عدم اجابته لها واما عدم اجزاء دفعه فيحتاج
دلالة الاطلاقات والادلة على جواز مباشرة المالك للدفع فهو موقوف على كون وجوب اطاعة الامام (ع)
مقيدا للاطلاقات والادلة وقد عرفت عدم صلاحيته لتقييدها لان وجوب اطاعة الامام وحده
نفسي لانه من الاوامر وجها ولهذا ترى ان المصنف في النافع والعلامة في التذكرة والارشاد
وغيره المحققين في شرح الارشاد افتوا بالاجزاء بل الفاضل نفسه في التذكرة والارشاد وفي
المنتهى وقد استشكل بعض مشايخنا رحمه الله بان اكثر القائلين بعدم الاجزاء يقولون بان الامر بالشيء لا يقتضي
النهي عن ضده الخاص حتى يستفاد منه النهي المقتضي للفساد وعدم الاجزاء ثم دفعه بانه يمكن ان يتمسك
لتحقيق عدم الاجزاء بوجوه الاول ان الادلة الدالة على لزوم دفعها الى الامام مع مطالبته على وجه يتبع
تخالف تقييدا لعمومات الاطلاقات الدالة على اجزاء دفع المالك من قوله تعالى واتوا الزكوة وشبه ذلك
فيصير مفادها التقييد بان اجزاء دفع المالك مشروط بعدم مطالبة الامام (ع) وفيه ان اوامر لزوم اطاعة
الامام (ع) لا تصلح لتقييد العمومات لان المطالبة للامام لا تصلح لتقييد العمومات لانه من قبيل الواجب النفسي
في التكليف المستقل ولا يصلح لتقييد الاطلاقات لان ادلة لزوم الدفع انما كانت تقييد الاطلاقات لو دلت
على كون مطالبة الامام (ع) مانعة عن صحة دفع المالك بان يكون عدم مطالبته شرطا في اجزاء دفع المالك
ولا دلالة في ادلة لزوم الدفع اليه بعد المطالبة على ما ذكر اذ غاية مدلولها كون الدفع اليه مع المطالبة
واجبا ولا يتحقق لزوم الدفع على الوجوب النفسي كما هو ظاهر اللفظ ومقتضاه كون مخالفته حراما لا عدم اجزاء
دفع المالك على تقدير الاثم فان الدليل المثبت للتكليف لا يصلح لتقييد الاطلاقات اذ بعد حمله على
الوجوب النفسي كما هو ظاهره لا يبقى بينه وبين الاطلاقات منافاة حتى يحتاج الى التقييد وانما يحتاج اليه
بعد ثبوت التنافي والتنافي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وقد ثبت انه غير مسلم في المتنازع فيها

الشرح ٢٢

ايضا لا يقول به كما اومأنا اليه آنفا وقد اجاب عنه بعضهم بعدم تسليم كون دفع المالك الزكوة بنفسه الى
الفقير ضدا لدفعها الى الامام لامكان الاستيذان من الفقير المدفوع اليه ودفعها الى الامام بعد الدفع الى
الفقير وانما المنافي للدفع الى الامام تمليك الفقير فالنهي عن الدفع الى الفقير انما ينافي الدفع الى الامام
من جهة التمليك والنهي عن التمليك لا يدل على الفساد اذ لا يتحقق النهي عن التمليك الا بعد تحقق التمليك
واما قبله فلا تمليك فكيف ينهى عنه وبعد تحققه لا يعقل النهي عنه لو فرض صحيحا ولا يخفى ما فيه لان بعد ارادة
دفع المالك اياها الى الفقير ليس بدفعها الى الامام امر بديهي لا يمكن انكاره ثم ان بعض مشايخنا اراد
تصحيح هذا الاستدلال بوجه آخر بحيث لا ينافي القول بعدم الاقتضاء في الضد الخاص فقال ان
ضد قول الامام ادفعها الي انما هو ما يستفاد بقولنا لا تدفع الى غيري ونحن نقول انا وان قلنا بعدم الاقتضاء
في غير هذا المورد الا انا نقول به هنا لان هذا الضد مما يدل على النهي عنه صريحا بحكم العرف فان دلالة
قوله ادفعها الي على قوله لا تدفعها الى غيري مما لا يتوقف فيه اهل العرف وان شئت قلت ان قوله لا
تدفع الى غيري ضد عام لقوله ادفعها الي وليس ضدا خاصا له هذا حاصل كلامه ويشكل بان الضد
العام عندهم عبارة عن ترك المامور به فالضد العام لقوله ادفعها الي ترك الدفع اليه واما دفعها
الى غيري فهو من الاضداد الخاصة ودعوى كونه مغايرا لساير الاضداد الخاصة مما لا يخفى ما فيه وان هو
الا كقولك اضرب زيدا وبعد تسليم ان الامر المذكور لا يدل على النهي عن ضرب عمرو لا وجه لدعوى الامر في قوله
ادفعها الي على قوله لا تدفعها الى غيري كما لا يخفى الثالث قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم و قوله
ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة في امرهم اما الاية الاولى
فمقتضاها ان ولاية امور الناس وحركاتهم وسكناتهم للنبي فليسوا ماذونين في ان يفعلوا في
شيء من امورهم الا بما اذن فيه النبي ص ومقتضاه بعد كون الامام ع كالنبي في ذلك انه لا يصح للمالك
اخراج زكوته الا بعد اذن الامام ع والقدر الذي خرج منه بادلة جواز مباشرة المالك في الدفع هو
جواز دفعها قبل مطالبة الامام ع واما صورة مطالبته فهي باقية على عدم جواز الدفع فاذنه ع للمالك
في دفع الزكوة بمنزلة ان يوكل الانسان غيره في امر خاص فكما انه لا يجوز للوكيل التخطي عنه الى غيره
فكذلك لا يجوز للمالك الايتام بمطالبة الامام ع واما الاية الثانية فهي تدل على انه لا خيرة للمالك
بعد اختيار الامام ع فاذا اختار ان ياخذ الزكوة ويوديها الى مستحقها فليس له الا اختياره
دفعها الى الفقير والجواب عن الاية الاولى انه بعد ما دلت الادلة على جواز تولي المالك لمباشرة
دفع الزكوة الى مستحقها حصل منها الدلالة على كونه ماذونا من الامام ع وانه لا يحكم الا بمقتضى الحكم الحاصل
من الاية واما مطالبته فغايته ما يستفاد من الادلة وجوب عدم اجابته معها واما عدم اجزاء دفعه بعد دلالة
الاطلاقات والادلة لجواز مباشرة المالك للدفع فهو موقوف على كون وجوب اطاعته مقيدا للاطلاقات
والادلة وقد بينا في الجواب عن الدليل الاول عدم صلاحيتها لتقييد الاطلاقات واما الاية الثانية

فغاية

فغايته ما تدل عليه انما هي حرمة مخالفته بالخيارة والكلام فيها انما الكلام في عدم اجزاء الدفع بعد دلالة
الاطلاقات على الاجزاء والاية لا تصلح لتقييدها كما بينا آنفا الرابع ان الامام ع ولي الفقراء فلا
يتعين ما يدفعه المالك لا لنفسا تكون زكوة بعد نهي الامام ع عنه وفيه ان المالك ايضا له ولاية التعيين
والاشاعة بحق ولاية الامام ع وولايته ونهيه بعد من الامام ع مختص عن خصوص الدفع الى الفقراء لما
بقي من ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص فلا يكون الدفع مقتضى ولايته وان كان آثما
في مخالفة الامام ع الخامس ان الفقراء شركاء المالك والاصل ان لا يكون المالك سلطنة
في افرازها لهم وفيه انه لا وجه للتمسك بالاصل بعد دلالة الادلة على جواز تفريق المالك بنفسه
الزكوة وفيه كثيرة مما تستنبط الولاية له في الافراز فان النصوص المتفرقة في ابواب الزكوة الدالة
على جواز تولي المالك لتفريق الزكوة صراحة في بعضها والتزاما في بعض آخر مما يكون دعوى
تواترها معنى فلا مناص من الاخذ بها ولا وجه للاعراض عنها والفتوى بوجوب نقلها الى الامام ع
او نائبه كما صدر من بعض قدماء اصحابنا اتكالا على بعض النصوص الغير الصالحة لمقاومة ما
ذكرنا فلا وجه للتوقف فيها وبعد دلالة النصوص المستفيضة على جواز مباشرة المالك للتفريق
وعدم نهوض الادلة السابقة لاثبات عدم الاجزاء يكون الاقوى هو الاجزاء الا ان يقتضي
التحقيق انما هو بناء الحكم هنا على مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص فانها
مبنى المسئلة وعليه يدور رحاها نفيا واثباتا ثم انه قد خطر ببالي في المقام وجه آخر لعدم الاجزاء
لا دخل له بالقاعدة المذكورة وهو ان مطالبة الامام ع ليس من قبيل مطالبة الفقير لان الامام
من مستحقي الزكوة بل هو ولي في الزكوة كساير الامور فمقصوده ع من المطالبة هو ان يتولى المالك
تفريق الزكوة ولا يباشره فاذا طلب الزكوة من المالك على نحو الالزام فرجع الى نهي المالك عن
مباشرة التفريق فمطالبته ع انما صدرت في مقابلة مباشرة المالك للتفريق فهو بمنزلة ان يكون
هنا شخصان مشفقان في لزوم صرف المال في مورد خاص ولكن يريد احدهما ان يكون هو المباشر
في الصرف المذكور دون صاحبه فيقول لصاحبه ادفع المال الي لاصرفه في مصرفه ولا خفاء في
ان طلبه هنا يدل على منع صاحبه من مباشرة التفريق وكانه قال لا تباشر الصرف وح فمطالبة
الامام الزكوة من المالك على نحو الالزام يدل على انه يريد ان لا يباشر المالك التفريق فيكون
تولي المالك منهيا عنه فلا يجزي فان قلت نعم كان مقصود الامام ع وصول المال الى الفقراء
على ما ذكرت لا كون مباشرته بنفسه مقصودة في نظره وح لم يبعد الاجزاء مع مباشرة المالك كاداء
الدين قلت ليس اداء الزكوة كاداء الدين فانها عبادة لا ينفع الا بعد اتيانها بقصد القربة و
بعد النهي عنه لا يتاتى قصد القربة فان الزكوة ليست حقا محضا الا ان لها جهتين كونها تكليفا
وجهتان فلا يسقط الامر بها الا بعد الاتيان بها على وجه التقرب ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما ذكره

حيث اختار الاجزاء وعقلا بان دفع المال الى مستحقيه بنفسه مما لا شيء فيه وهو جائز بعد ثبوت وجوب الدفع الى
الامام عند المطالبة فهل يكون حال الفقهاء في ذلك مثل حال الامام حتى يجب دفعها اليهم لو طالبوا بها في
زمان الغيبة فيتفرع على القول بوجوب الدفع اليهم عند المطالبة النزاع في الاجزاء وعدمه على تقدير
الحمل الفقيه وحيث فلا تنحصر ثمرة النزاع في زمان الحضور ولكن قد ذكرنا في كتاب القضاء انه لا دليل على عموم
ولاية الفقهاء حتى يلتزم به ويحكم بعموم ولايتهم في كل المورد الى ان يدل الدليل على خلافه وان كان في
نصوصنا ما يوهم ذلك في بادي الرأي كقول الحجة عجل الله فرجه فانهم حجتي عليكم وكقول النبي
مجاري الامور بيد العلماء الى غير ذلك من العمومات التي يتوهم منها ذلك وبينا هناك عدم دلالتها
على عموم ولاية الفقهاء وان مورد ولايتهم انما هي الامور الحسبية والمراد منها القربيات التي اراد
الشارع ايجادها في الخارج مطلقا من غير تقييد بزمان دون زمان كولاية الاوقاف ونحوها مما ليس
لها متولي خاص وهي القدر المتيقن ارادتها من الحوادث واما الامور التي لها متولي خاص او لا ولكن نحتمل
فتلك ممات ولا يتيقن هل هي على وجه الاطلاق من جانب الشارع او انها على وجه خاص وهو صدورها
من خصوص الامام فلا دليل على ولايتهم فيها وعلى هذا ما ذكرنا فلا ولاية لهم على المطالبة فتحمل ان لهم
الولاية على تفريقها من قبل الشارع قوله والافضل قسمتها على الاصناف واختصاص جماعة
من كل صنف لا ريب عندنا في عدم وجوب البسط على الاصناف والظاهر انه مستحب لورود الاخبار التي
ظاهرها التوزيع وحيث بنينا على عدم وجوبه لدلالة الاتفاق وجملة من الاخبار لزم حمل تلك الاخبار على الاستحباب
البسط تدل على ان ذلك من جهة دلالة الاية على البسط لا يستفاد من كلماتهم في المقام ان المستند
من الزكوة والاخبار الواردة فيها تسليم دلالة الاية على البسط فانه ورد في عدة روايات طويلة عن
العبد الصالح ما صورته فاخذه الوالي فوجهه في الجهة التي وجهها الله على ثمانية اسهم الى ان
قال لعدة ذكر الاصناف الثمانية وبيان جعل المال ثمانية اسهم يقسم بينهم في مواضعهم بقدر ما يستغنون
به في سنتهم ويظهر ذلك ايضا عن دلالة الاية على البسط من رواية احتجاج الصادق على عمرو بن عبيد
وقد ذكروا ان سهم العامل هو الثمن وكيف يجتمع ذلك مع ما ذكروه في رد العامة حيث انهم يقولون
بوجوب البسط ويستدلون عليه بظاهر الاية وان الاية انما هي لبيان المصرف وان الحصر انما
هو في مقابل عدم استحقاق غير الاصناف الثمانية الذي يدل عليه الاية وهو ان تلك الاصناف غير
فيهم الزكوة واما كيفية الصرف واعتبار البسط فلا دلالة فيها عليه اذ المعنى المذكور يتحقق مع
صرفها بالتمام الى صنف واحد منهم ولا يقتضي البسط فانا على ان تسليم دلالة الاية على البسط في
موضع ينافي الحكم بانه من موضوع خروا وايضا فان الاخبار الدالة على استحباب البسط تدل على ان ذلك
من جهة الاية كما عرفت بعضها فيمكن تقديرها على دلالة الاية على البسط كما تسقط تلك الاخبار عن
درجة الاعتبار كذلك لا يتم دليل على استحبابه فان قلت يمكن الاستدلال لها بالرواية الواردة في شراء

ويمكن ذكر بعض مشايخنا في الجمع بين الاخبار بعض الفتاوى لا يخلو عن اشكال لان الاخبار الدالة على استحبابه

العبد

العبد من الزكوة فان شئت العدالة منه عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشتري بها
نسمة ويعتقها فقال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم حيث انك قد عرفت في المباحث السابقة ان
المراد من الظلم الظلم المحرم بل المراد منه مجرد نقض حق الغير وان كان على وجه الكراهة فيدل على
ان الاولى ترك ذلك واعطاء كل ذي حق حقه من الزكوة فيدل على استحباب البسط وان قلت ان تلك
الرواية ايضا تومي الى ان ذلك من جهة الاية فان حكمه بكون تخصيص الزكوة بشراء العبد
ظلما انما هو من جهة كون الزكوة غير مختصة بسهم الرقاب وان لها مستحقين اخرين والا فمجرد
عدم ذكره لسائر المستحقين انما هو من جهة الاتكال على الاية ثم ان استحباب البسط لا يلائم الرواية
الواردة في بيان حكمة كون الزكوة ربع العشر في الذهب والفضة لانه ورد فيها ان الله جعل في
كل الف انسان خمسة وعشرين فقيرا فلاجل ذلك جعل في الف دينار خمسة وعشرين دينارا
والوجه في عدم الملائمة هو انها تدل على ان مصرف الزكوة منحصر في الفقراء وانها لابد ان تصرف
فيهم لانها لا تسع غيرهم وظاهرها وجوب تخصيص الزكوة بالفقراء كما هو مفاد العلة وهذا
المعنى لا يجتمع مع استحباب البسط فان قلت ان محمل تلك الروايات هو ان تمام ان تشريع
الزكوة انما هو للفقراء وهم العلة في جعلها كما هو مقتضى الروايات المتواترة معنى ولا منافاة
بين ان يكونوا هم الاصل في تشريعها وبين شراكة غيرهم في سهمهم وعلى هذا لا ينافي استحباب
البسط كونهم الاصل في التشريع قلت اولا ان ظاهر تلك الروايات يدل على ان التشريع الشارع
اراد صرف تمام الزكوة فيهم وان تعتبرهم لانهم الاصناف حيث ان الزكوة انما قدرت بقدر مؤنتهم
ولم يلاحظ فيها مؤنة غيرهم الكل الا ان يقال ان الزكوة انما شرعت لسد حوائج المحتاجين
من المسلمين والحاجة كما انها تتحقق بالفقر كذلك تتحقق بغيره من الدين وغيره ولهذا اشترط
الحاجة في جميع الاصناف كما سبق فذكر خصوص الفقراء انما هو من جهة كونهم العمدة من بينهم
وان حاجتهم اشد وثانيا ان ظاهر تلك الروايات لزوم صرف تمام الزكوة في الفقراء فلو
رفعنا اليد عن ظاهرها فلا اقل من دلالة تلك الاخبار على اولوية صرفها بتمامها فيهم وهذا
ينافي استحباب البسط ولا شك ان اولوية ذلك مع ذلك كله فلا ريب في اولوية البسط الا ان
يكون للتعميم وجه راجح قوله ولا يجوز ان يعدل بها الى غير الموجودين ولا الى غير اهل
البلد مع وجود المستحق في البلد الظاهر ان المراد بالعدول الى غير الموجودين ان يكون بعض
مستحقي البلد حاضرا وبعضهم غائبا فلا يفرقها في الحاضرين ويؤخرها ليصرفها في الغائبين
اذا حضروا ومن العدول الى غير اهل البلد نقل الزكوة من بلدها الى غيره ولا يخفى ان نقل الزكوة
انما يتحقق بعد صيرورة المال زكوة فما ذكروه من نقل الزكوة انما يتحقق بعد صيرورة المال زكوة
فما ذكروه من نقل الزكوة يمكن ان يتيسر بوجوه الاول ان ينقل مجموع المال الزكوي الى غير البلد

ولاريب في تحقق معنى الزكوة في الثاني فان نقل الحصة التي اخرجها وعينها للزكوة نظر المالك
تعيين المالك للزكوة معين لها فصح معنونة بعنوانه ولاريب في كونه ايضا نقلا لها بمعناه. التحقيق
بعد البناء عليه الثالث ان يقال ليس المراد منه نقل المال المتعين كونه زكوة بل انما نقل من المال الزكوى
بمقدارها وقصدا ان يعينه بعد وصول المال الى بلد النقل او تعينه لها ثم نقلها ولكن قلنا ان تعيينه
لها ليس بمتعين بل يراعى التعيين بالوصول الى الفقراء او وقت تلبسهم صدق عليه نقل الزكوة ولو مسامحة
وعلى هذا الوجه يلزم التاويل في نقل الزكوة بان يقال ان المراد منه نقل ما تعلق به الزكوة وان
لم يعنون بعنوان صيرورته زكوة بعد فان مثل هذا النقل يسمى في العرف نقلا للزكوة واما الوجهان
الاولان فنقل الزكوة عليهما حقيقي ثم ان منشأ الاشكال في جواز النقل وعدمه لا يخلو من امور الاول
الاول ان يكون هو فورية الاخراج وعدمها وح نقول ان فورية الاخراج على فرض تسليمها لا تقتضي
حرمة النقل مط وانما يقتضيها اذا استلزم النقل التاخير كما هو الغالب فانه قد يتفق كون النقل
اقرب الى الفورية فان النسبة بين الفورية والنقل عموم من وجه فلا يثبت للفورية حرمة النقل لم
بل يدور الحرمة مدار التاخير ثم انه لما كان العزل مقدمة للنقل بمعنى انه لا يتحقق الثاني غالبا
الا بالاول كما ذكرناه فلابد في المقام من التعرض لتحقيق القول فيه وتوضيح انه هل يوجب تعيين
الزكوة في المعزول ام لا فنقول ان للعزل جهات الاولى نفس ايجاد العزل الذي هو من مقدمات
دفع الزكوة ولا يخلو عنه دفع فنقول انه يجب عند وجود المستحق مقدمة للدفع ومع عدم وجود
المستحق يمكن ان يقال باستحبابه لانه يحصل به التاهب والتهيؤ للدفع وكانه نوع من الاطاعة
لعدم امكانها الا بهذا القدر فان كل واجب يتعذر الاتيان به من جهة عدم تحقق وقت وجوبه
يستحب الاتيان بمقدماته الممكنة بعنوان التهيؤ الثانية ان يصير حق الفقراء متعينا في المعزول بحيث
لا يجوز للمالك اخراج غيره بعنوان انه زكوة مع عدم صيرورته ملكا لهم بعد وتصويره على مذهب
من يقول بكون تعلق حق الفقراء من باب تعلق حق الجناية برقبة الجاني واضح لان حق الفقراء
كان متعلقا بتمام المال ولم يكن متعينا في شيء من ابعاضه وبعد العزل يتعين حقهم في المعزول فقد
كان حقهم شائعا ثم تعين ولكن المال باق على ملك المالك بعد ولم يدخل في ملك الفقراء و
اما بناء على مذهب من يقول بالشركة فلا يتصور هذه المرتبة من العزل اذ لا ينتقل ما لهم من الاشاعة
الى التعيين بدون خروج ما عين لهم من ملك المالك ودخوله في ملكهم الثالثة ان يصير المعزول ملكا
جائزا للفقراء لا لازما وعليه فيجوز للمالك بعد العزل ان يرجع عن عزله فيعين ما لهم في جزء من العين غير ما عينه
للجزء الاول الرابعة ~~ان يصير المعزول [illegible]~~ الرابعة ان يصير
المعزول ملكا لازما للفقراء بحيث لا يكون للمالك الرجوع فيه وعلى الوجهين الاخيرين يمكن ان يكون
الملكية المتحققة بعد العزل عين الملكية التي كانت للفقراء قبل العزل بعنوان الملكية السابقة

الاحقية هي الملكية م

ولكنها

ولكنها خرجت عن الاشاعة الى التعيين ويمكن ان يكون ملكية اقوى من الملكية السابقة فانها
كانت ضعيفة ولذا لم يكن مقتضية لكون النماء للفقراء بخلاف الملكية اللاحقة فانها اقوى من
المرتبة السابقة ولهذا نقول معها بكون النماء للفقراء كما هو قوى على الوجهين هذا كله في مراتب
العزل وينبغي تحقيق القول فيها تارة بالنظر الى القواعد واخرى بالنظر الى الادلة الخصوصية
عليها اما الاول فبيانه ان القواعد لا تقتضي الا جواز المرتبة الاولى اما اقتضاء جوازها فلما
بيناه من انها مقدمة الدفع فيكون ايجادها نحوا من انحاء الاطاعة واما عدم اقتضائها سائر
المراتب فلان وجود كل منها مخالف للقاعدة فلا مجال للالتزام بها الا بدليل ولكن يظهر من كره اقتضاؤها
انه يرى المرتبة الاعلى حيث قال في مقام الاستدلال على العزل ان للمالك الاستقلال بالتعيين
من دون اذن الساعي لان له ولاية الاخراج فله ولاية التعيين ولان الزكوة تجب في العين وهو
على حفظها فيكون امينا على افرازها ولان له دفع القيمة انتهى وانت خبير بان شيئا من تلك الوجوه
لا ينهض دليلا على المطلوب اما الوجه الاول فلان ولاية الاخراج لا تستلزم ولاية التعيين بحيث يصير ملك
الفقراء متعينا حتى يلزم من تفريطه تلف مال الفقراء باجمعه فان ولاية اخراج الزكوة من جملة مقدماتها
اخراجها بخلاف ولاية التعيين فان الاخراج لا يتوقف عليه لان للمالك ما لم يدفع المال الى الفقراء
لا يتعين كونه لهم فان الدفع يتحقق مع الحكم بكون المال غير متعين للفقراء قبل وصوله اليهم بحيث يجوز
له العدول الى جماعة اخرى غير الذين قصد دفعه اليهم وعزله لهم ما لم يقبضوه فلا يقتضي
ولاية الاخراج ولاية التعيين واما الثاني فلان كونه امينا في الحفظ لا يقتضي كونه وليا في التعيين
نعم يقتضي كونه امينا في الحفظ بعد التعيين مع تامل ولكنه انما ينفع بعد اثبات ولاية التعيين
وفيه تامل واما الثالث فلان جواز دفع القيمة لا يدل على كونه وليا في التعيين لا يقال اذا جاز له تعيين
الزكوة في غير العين فجواز تعيينها فيها اولى لانا نقول ان الذي يلزم من دفع القيمة هو نفس جواز
الدفع واما صيرورة ما عينه متعينا للزكوة بحيث لا يجوز له دفع غيرها فهذا غير لازم والاول انما
يقتضي ولاية جواز دفع العين وهو مما لاريب فيه واما اقتضاؤه للتعيين على الوجه المذكور فهو اول
الكلام واما الثاني اعني تحقيق القول بالنظر الى ادلة الخصوصية فلابد فيه من التعرض لذكرها
فمنها رواية ابي بصير عن الباقر ع اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت او ارسل
بها اليهم فضاعت فلا شيء عليه الخبر ومنها موثقة يونس بن يعقوب قال قلت للصادق ع زكوتي
تحل في شهر ايصلح لي ان احبس منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسئلني فقال ع اذا حال الحول فاخرجها
من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت قال قلت فان انا كتبتها واثبتها ايستقيم لي قال نعم لا
يضرك الخبر ومنها حسنة عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها
لاحد فقد برئ منها الخبر ومنها صحيحة ابن سنان عن الصادق ع قال في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها

[illegible]

وينبغي بعض ملتمس بها المواضع فيكون بين قوله وآخره تلك المسألة اشهر قال لا بأس الخبر ومنها ما رواه الكليني
عن علي بن حمزة عن ابي بصير عن الباقر ع قال سألته عن الزكوة تجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال
اعزلها فان اتجرت بها فانت ضامن لها ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها
في تجارة فليس عليك شيء فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا
وضيعة عليها انتهى الخبر هذه ما وقفنا عليها من نصوص المسألة وينبغي تحرير الكلام تارة في دلالتها على
حكم العزل عند عدم المستحق واخرى في دلالتها عليه مع وجود المستحق اما الاول فالكلام فيه تارة في
الحكم التكليفي واخرى في الوضعي اما الجهة الاولى فيمكن ان يتوهم فيها بدلالة الرواية الاخيرة على وجوب
العزل كما هو ظاهر قوله اعزلها ولكن ناقش فيه بعض مشايخ المتأخرين حيث انه بعد ما ذكر امكان
استفادة الوجوب من الرواية قال الا ان قوله بعده فان لم تعزلها آه ظاهر في جواز الابقاء بل ربما كان
فيه اشعار ايضا بارادة الارشاد من الامر الاول الى عدم الضمان بالعزل مع التلف انتهى وفيه انه لا دلالة
لقوله فان لم تعزلها آه على جواز الابقاء فانه حكم بكون الربح للفقراء والضمان على المالك عند
عدم العزل وهو كما يجتمع مع جواز عدم العزل كذلك يجتمع مع حرمته فلا دلالة على كون الابقاء جائزا وقد
ورد نظير هذا الكلام في تجارة غير الولي والولي الغير المليّ في مال الطفل حيث قال اذا اتجر كنت
انت له ضامن والمراد التجارة المحرم لان تجارة الولي الغير المليّ لا يوجب الضمان اذا اتجر كذلك للطفل
الطفل فلا دلالة لقوله فان لم تعزلها على جواز عدم العزل ولا على كون الامر الاول للارشاد فان جعل
قوله وان نويت آه قرينة على كون الامر للارشاد اولى من جعل قوله وان لم تعزلها آه دالا عليه
لان قوله وان نويت آه يدل على ان العزل يترتب عليه عدم الضمان فيصلح ان يكون الامر به ارشادا اليه ولكنه لا يتعين
للدلالة على الارشاد لان غاية ما يدل عليه قوله وان نويت ترتب عدم الضمان على العزل وكونه من ثمراته
وهذا ليس قرينة على الارشاد اذ هذه الثمرة ترتب عليه على تقدير وجوبه ايضا فلا يحصل ما يقتضي اخراج
الامر الاول عن ظاهره والحكم بكون عدم الضمان من ثمراته موثقة يونس بن يعقوب تدل على عدم وجوب
وجوب العزل اذا كتب الزكوة الواجبة عليه وابقاها كما لا يخفى وقد نقلناها ايضا في مسئلة الموثقة و
بينا المراد منها فلا اخفاء لا ابهام نعثر على من يقول صريحا بوجوب العزل وان نقل عن بعض عبارة
الشيخين في المقنعة والنهاية الوقت فقد صاحب المال من عنده مستحق الزكوة عزلها من جملة ماله الى
ان يجد من يستحقها من اهل الفقر والايمان انتهى وفي النهاية فان عدم مستحقها عزلها من ماله وانتظر به
المستحق انتهى والانصاف انه يمكن دعوى ظهورهما في الوجوب نظرا الى الجملة الخبرية وفيه تأمل وكيف
كان فالحكم بوجوب العزل مع عدم قائل به صريحا مشكل وقد صرح في [illegible] بالاستحباب وهو المنقول عن المعتبر
بل يفهم من عدم نقلهما الخلاف عن الشيخين انهما حملا كلاميهما على الوجوب ولعلهما اعرف بكلام الشيخين و
اما الجهة الثانية فتحرير المقال فيها انه لا اشتباه في ظهور الرواية في تحقق التعيين بالعزل وانه يوجب خروج

توهم توهم كرمضان علك ق

فيه

وقد قلت للصادق ع موثقة يونس بن يعقوب قال قلت [illegible] زكوة يحل فيها [illegible] فقال [illegible] شيئا فاذا خرجها من ماله فلا يخلطها [illegible] الا لعلة كتب [illegible] انتهى [illegible]

٩٧٢٤ بيت تقريبا

المنتزل

المنتزل عن ملك المالك فيصير امانة في يده للفقراء لا يضمنها الا بالتعدي او التفريط ومن اقسام التفريط ان يؤخر
دفعها الى المستحق مع وجوده وما في رواية ابي بصير عن الباقر في رواية علي بن حمزة المتقدمة وان نويت في حال ما عزلتها
من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شيء فهو وان كان بظاهره دالا على انه لا ضمان عليه بعد العزل مطلقا
الا ان تقييده بصورة عدم التفريط مما لا ريب فيه مع انه يمكن دعوى ظهوره في نفي الضمان عند عدم
التفريط فان الظاهر نفي الضمان فيما اذا تلف المال من غير ان يكون للمالك مدخل في تلفه كما يظهر من
التقييد بقوله من غير ان تشغلها في تجارة تنبيهات الاول انه قد علم من كلام المصنف وما قدمناه انه يجوز نقل
الزكوة من بلد المال الى غيره فلو نقلها مع وجود المستحق ضمن اجماعا كما في المنتهى وعلل في ذلك بان المستحق
موجود والدفع ممكن فالعدول الى الغير يقتضي وجوب الضمان ثم قال ويدل عليه الاخبار المتضمنة لثبوت
الضمان بمجرد التأخير مع وجود المستحق كحسنة زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل بعث اليه
اخ له زكوة ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فانه لم يجد لها اهلا
ففسدت وتغيرت أيضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حين
اخرها وحسنة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها
حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه
فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها خرجت من يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا
لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه ضمان لانها خرجت من يده وكذلك
من وجه اليه زكوة مال ليفرقها ووجد لها موضعا فلم يفعل ثم هلكت كان ضامنا انتهى اقول انا لو قلنا بتحريم
النقل فنقلها واوصلها الى الفقراء اجزأت عند علمائنا اجمع كما في المنتهى لصدق الامتثال ونقل عن بعض
العامة انه قال لا تجزي لانه دفعها الى غير من امر بالدفع اليه كما لو دفعها الى غير الاصناف وهو
معلوم البطلان لما ثبت انه حكي عن المنتهى انه قال فيه اذا قلنا بجواز النقل كان مكروها والاولى
صرفها الى فقراء البلد [illegible] الرابع انه حكي عن المنتهى انه اذا نقلها اقتصر على اقرب الاماكن التي
يوجد فيها المستحق استحبابا عندنا ووجوبا عند القائلين بتحريم النقل قوله ولو عدم [illegible] التمكن

كان ضامنا [illegible] وكذا كل من كان في يده مال الغير وطالبه المالك فامتنع او وصى اليه بشيء فلم يصرفه
فيه او دفع اليه ما يوصله الى غيره فلو اخر ما الضمان بالتأخير مع وجود المستحق مع النقل [illegible]
فيه وقد تقدم من الاخبار ما يدل عليه فالقول في ذلك ما سبق من انه لو نقلها مع وجود المستحق ضمن اجماعا كما في المنتهى
لان المستحق موجود والدفع ممكن فالعدول الى الغير يقتضي وجوب الضمان ومثل في ذلك ايضا في شرح اللمعة
وكذا آه ما سبق انه لا ريب في الضمان مع التمكن من الدفع وان امتنع [illegible] واستدل عليه على ما ذكره المصنف
الوصي مع عدم صرف المال فيما اوصى به اليه [illegible] حسنة محمد بن مسلم المتقدمة وكذا الوصي [illegible]
ولعل ذلك هو الوجه في ذكر هذه المسألة في هذا الباب [illegible] الدافع [illegible]

او ودلت القرائن عليه انتفت الفورية قطعا انتهى قوله ولو لم يوجد المستحق جاز نقلها الى بلد آخر ولا ضمان عليه
مع السلامة اذ لا يكون هناك تفريط قال في المدارك لا ريب في جواز النقل اذا عدم المستحق في البلد بل الظاهر وجوبه
لتوقف الدفع الواجب عليه واما انتفاء الضمان فيدل عليه الاصل وحسنتا زرارة ومحمد بن
مسلم المتقدمتان واما الضمان مع التفريط فمعلوم من قواعد الامانات ثم حكى عن العلامة في المنتهى انه قال
لا خلاف في ذلك كله انتهى وفي الجواهر لو لم يجد المستحق للزكوة جاز نقلها الى بلد آخر بلا خلاف ولا اشكال
بل في محكي التذكرة والمنتهى الاجماع عليه وهو الحجة بعد اطلاق الامر بالايتاء لكن ينبغي تقييده بما اذا لم يكن الطريق
مخوفا والا كان مغررا بها او مفرطا هذا ما اقتضاه كلام المدارك قوله القسم الثاني في زكوة الفطرة
وهي لغة الخلقة من قولهم فطره فطرا اي خلقه وعلى هذا المراد بزكوة الفطرة زكوة الابدان في مقابل زكوة
الاموال نظرا الى كون الفطرة بمعنى اسم المفعول اي المخلوق وعلى هذا المعنى تقسيمها الى المالية والبدنية
الحافظة لهما اولهما المال وثانيتهما البدن وقد تطلق على الابتداء والاختراع كما عن ابن عباس ما كنت ادري ما فاطر
السموات حتى اتاني اعرابيان يختصمان في بئر فقال انا فطرتها اي ابتدأتها وتطلق ايضا على الفطرة الاسلامية احدهما
ومنه قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وقوله ع كل مولود يولد على الفطرة الخبر وعلى هذا يكون المراد
زكوة الدين والاسلام ولذا وجبت على من اسلم قبل الهلال او لو للخلقة وتطلق الفطرة بالكسر على افطار
الصائم ويكون المراد زكوة الافطار وترك الصوم تكاثر قد يعبر عن زكوة ويحتمل ان يراد بلفظ الفطرة
زكوة يوم الفطر ويكون الاضافة بيانية كيوم الاربعاء لليوم الرابع مثلا لان الزكوة هي نفس الفطرة التي
هي القدر المخرج على ما يحكى عن صاحب المغرب وسياق بعض الاخبار دالة على المعنيين الاولين وما يتوهم
من ان قضية التفريع على ارادة الدين والاسلام عدم وجوب الفطرة على من لم يكن مسلما قبل الهلال
لان تعليل الوجوب بمن اسلم قبل الهلال يقتضي عدم الوجوب على من اسلم بعد الهلال لعدم وجوب الفطرة على
الكافر مدفوع بان المقصود من الاضافة الى الاسلام التنبيه على ان الاسلام لا يتحقق بدون الفطرة من باب المبالغة
وشدة الاهتمام كما يرشد اليه بعض النصوص الآتية واما وجوبها فمما يدل عليه بعد اجماع الفرقة المحقة الكتاب
والسنة قال الله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى فان المراد زكوة الفطر على ما عن جماعة من اهل
البيت ع وقد نص الصادق ع على انها المرادة من الاية ففي مرسلة حريز عن قول الله عز وجل قد افلح من تزكى قال ع
من اخرج الفطرة وفي تفسير القمي قد افلح من تزكى قال زكوة الفطرة وفي صحيحة زرارة وابي بصير من تمام
الصوم اعطاء الزكوة يعني الفطرة كما ان الصلوة على النبي ص من تمام الصلوة لانه من صام ولم يؤد الزكوة فلا صوم له اذا
تركها متعمدا ولا صلوة له اذا ترك الصلوة على النبي ص ان الله عز وجل بدأ بها قبل الصلوة فقال
قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وفي ذلك هذه الرواية تناسب كونها زكوة الدين وان المراد بالفطرة
ولا تخلو عن تأمل ولا تعويل على اطلاق الزكوة منها بعد قيام قرائن شتى على التقييد بزكوة الفطرة واما
السنة فمنها اخبار كثيرة بالغة حد التواتر المعنوي تقف عليها في تضاعيف الباب انتهى قوله

واركانها

واركانها اربعة الاول فيمن تجب عليه الفطرة تجب بشروط ثلثة الاول التكليف فلا تجب على الصبي ولا على المجنون تجب
ولا على من اهل شوال وهو مغمى عليه قد جعل المصنف شروط الوجوب ثلثة مع اشتمال احدها وهو التكليف
على امرين احدهما البلوغ والآخر العقل فتكون الشروط المذكورة اربعة احدها البلوغ وثانيها العقل فلا
تجب على الصبي ولا على المجنون ولا على المغمى عليه بلا خلاف بل الاجماع الذي ادعاه غير واحد كما عن العلامة
ره وغيره وفي ذلك هذا [illegible] ولان الزكوة تكليف ولا تكليف على الصبي والمجنون لعدم اهليتهما
لتوجه الخطاب والحديث برفع القلم والاصل عدم تكليفهما ولما رواه المشايخ في المقنعة فعن عبد الرحمن
بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال تجب الفطرة على كل من تجب عليه الزكوة وهو دليل على عدم وجوب الفطرة على
من لم تجب عليه الزكوة وقد ثبت انهما لا تجب عليهما الزكوة بالادلة المتقدمة مضافا الى الاولى النصوص الدالة
على انه لا زكوة على يتيم منها صحيح محمد بن القاسم البصري او صحيحه قال كتبت عن زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان
لهم مال فكتب لا زكوة على يتيم الخبر ونحوه ولا له على اشتراط الغنى ايضا واليتيم وان كان اخص من الصبي الا
انه تم بعدم القول بالفصل بين اليتيم وبين غيره من افراده واما الثالث فللاجماع وعدم اهلية الخطاب
كالمجنون الذي المقصود به الاغماء في كثير من الابواب كبطلان الوكالة بزواله على الوكيل وبطلان الصوم
على الصائم في نهار شهر رمضان كما يرشد اليه الاخبار الدالة على المنع من دخول الحمام معللا بخوف
طريان الغشيان والاخبار المانعة من تعرض الصائم كالحجامة والحمام والمراة الحناء وغيره النسبة الى
التي تحقق فيها المجنون فلا يبعد ان يكون الانسان في حال اهلال شوال مشغولا عن الاغماء ولو طرأ بعد
ذلك او قبله ولا يجب استيعابه جميع اوقات الوجوب وما يظهر من بعض من ان اطلاق الاصحاب وعدم
التقييد بالاستيعاب لانه حيث حكمه كالنوم والسكر دعوى بلا دليل وحقيقة الاغماء يتحقق عند
الاطباء وحكمه معلوم عند الفقهاء وانه كالجنون في ابواب الفقه ويمكن استظهار ذلك من مسائل الشرائع كالحج
والوضوء وغيرها ما لا يخفى على المتتبع في الجزء الاول من الوقف وما يتوهم من ان في وجوب الفطرة على الصبي ما في
جملة من الاخبار الآتية الدالة على وجوبها على كل صغير وكبير مدفوع بان المراد منه وجوبها على المنفق كما
يدل عليه التقييد بذلك في بعض تلك الاخبار كقوله ممن تعولون ومن تمونون ونحو ذلك يعتبر بكلمة
على محمولا على ضرب من التوسع لا على الوجوب ويمكن استفادة وجوبها على الكبير للخبر فاسئل كما ان
ما دل من الاخبار على ان لا فطرة على اليتيم فطرة نفسه غلامه مثل مكاتبة محمد بن القاسم الى
ابي الحسن الرضا ع اسئله عن المملوك يموت مولاه وهو عنه غائب في بلد آخر وفي يده مال المولى ويحضر
الفطر ايزكي عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى قال ع نعم محمول على من لم يموت بعد الهلال كما صرح
به في الوسائل لكون المكلف هو المولى لا اليتيم حتى يكون اعطاء العبد عن نفسه من جهة النيابة عن
سيده اليتيم وان كان اصل هذا الحكم وهو جواز تصرف العبد في مال سيده اليتيم على اشكال لا يجدي اذن
مولاه المخبر الكبر في التجارة حال الحيوة بعد انتقال المال الى اليتيم هذا ومسائل تزيد توضيح لمسئلة الاغماء

انتفاء الدليل ثم قال ان الاولى ان المراد باشتراط التكليف هو كون الانسان جامعا الوصف البلوغ والعقل
بل غيرهما من الشرائط في وقت الوجوب فلا يكفي تحققها قبله ولا يضر فقدها بعده كما سياتي التنبيه على ذلك
عند التكلم على وقت الوجوب ثم ان سببية الوقت للوجوب هنا وفي سائر الواجبات الموقتة على قسمين
لانه اما ان يكون مجموع الوقت سببا بمعنى كون كل جزء من اجزاء الوقت سببا للوجوب واما ان يكون الجزء
الاول من الوقت هو السبب فالمعيار الذي هو تحقق الشرائط حال الوجوب يتفاوت بالنسبة الى هذين ومن
القسم الاول زوال الشمس لصلوة الظهر مثلا على المشهور من التوسعة وان كل جزء من اجزاء الوقت سبب
للوجوب فلا بد من اجتماع شرائط التكليف في جزء منها يسع لايقاعها ولا يضر فقدها في بعضها وانما المعتبر في
جميع اجزاء الوقت وحصول البلوغ للصبي في الجزء الاخير او الافاقة للمجنون او طهر الحائض مثلا وجب عليهم الصلوة
ومن القسم الثاني صلوة الخسوف والكسوف فان المعتبر كون الانسان جامعا الشرائط التكليف حين حصول
احدهما لا بعده وان صار فاقدا لها بعد ذلك فلا تجب صلوتهما على من كان في ذلك الوقت فاقدا لشيء
من الشرائط كما لو كان صبيا او مجنونا او حائضا وان صحا حال الانجلاء جامعا للشرائط باسرها لان
المعتبر تحققها في الجزء الاول الذي هو السبب على ما هو المشهور من ان وقتها الابتداء في الخسوف والكسوف
وربما احتمل بعضهم ان تكون صلوة الزلزلة من هذا الباب بمعنى انه اذا مضى اول الزلزلة تقدر صلوتها
تصير قضاء فيجب المبادرة عليها لكن الاقوى والمشهور هو ان وقوع الزلزلة سبب لوجوب صلوتها اداء في اي
وقت كان من العمر ولا تصير قضاء ولا تضيق الا بظن الموت او عدم التمكن منها فالواجب في ذلك ايضا
وجود الشرائط حال الزلزلة فوجودها في وقت كاف لوجوبها ما دام العمر وان كانت الشرائط غير محرزة الان
وجودها سبب لوجوبها على الاطلاق وليس هذا من الواجبات الموقتة اذ ليس للوقت هنا مدخل في الوجوب
بشيء من الوجهين المذكورين ووجوب الفطرة باهلال شوال عام او يحتمل ان يكون من كل من هذين
الا ان الذي يظهر من تصفح الاخبار وكلمات الاصحاب ان السبب هو الجزء الاول من الوقت لا مجموع الوقت
فالواجب اعتبار تحقق الشرائط في ذلك الجزء الاول من الوقت وان صار المكلف فاقدا لها فيما بعده
كما ان العبرة في ايام المستحاضة باوقات الصلوة على المشهور لا قبلها وان كان الاقوى في ذلك
كون العبرة بنفس الدم قلته وكثرته نعم هنا كلام اخر هو ان الجزء الاول من الوقت هو الجزء الاخير
من شهر رمضان او الجزء الاول من شهر شوال وسياتي تحقيق ذلك والاشارة الى بعض الثمرات
بين هذين الاحتمالين انشاء الله تعالى الثاني انه قد تبين ان الحكم التكليفي وهو وجوب الفطرة منتف
في حق الصبي والمجنون والملحق بهما للادلة المتقدمة واما الحكم الوضعي الذي هو اشتغال ذمته
بفطرة نفسه فسقوطه ايضا تابع لسقوط الحكم التكليفي كما ان وجوده تابع لوجوده ولو كان محلهما
مختلفا كما في جناية الصغير وجنايته فان ذمته مشغولة وان كان الحكم التكليفي الذي هو اداء هذا الحكم
الوضعي منه متعلقا بالولي واما الحكم الوضعي في غيره بمعنى اشتغال ذمة الصبي مثلا بالنسبة الى

فقدها

فطرة

فطرة مملوكه وعياله الواجبي النفقة فهو غير ساقط للادلة الدالة على وجوب الفطرة على المعيل لكن
لا يمنع كون الصبي مثلا مخاطبا بالدفع عنهم بل بمعنى ان الفطرة متعلقة بهم ابتداء بالعيال وعلى
القيم المعيل ابراء ذمتهم والايفاء من جهتهم نظير ايفاء دين الغير فكانت للعيال حقا على الصغير
المعيل وعلى ذلك لا بد ان يحمل الاخبار الدالة على وجوب الفطرة عن الصغير والكبير والحر
والعبد كرواية صفوان الجمال سألت ابا عبد الله عن الفطرة فقال عن الصغير والكبير والحر
والعبد عن كل انسان منهم صاع من حنطة الخبر وغيره من الاخبار الدالة بظاهرها على وجوب
الفطرة على المعيل وان كان صغيرا الواجب صرفها بعد وضوح عدم اهلية غير المكلف للامر
الى ما اشرنا اليه لا سيما انا نرى الامام اد فطرة فلان وادفع الصدقة عن فلان على ما هو حاصل
مفاد تلك الاخبار بينهما وبين اذا اصل الفطرة فطرة فلان وان على المخاطب تحمل الدفع عنه
علاوة ما اذا قال آت الزكوة واعط الصدقة اذ بعد عدم قابلية الصبي لتوجه هذا الخطاب سقوطه عنه بجعل
الحكم الوضعي في السقوط ايضا لا يجب عليه الفطرة بعد البلوغ ولا يكون كوجوب الغسل عليه بعد البلوغ اذا حصل
سبب الجنابة حال الصغر ويمكن استظهار ذلك من الاخبار الدالة على اخراج الفطرة في حق الفقير
كرواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله الرجل لا يكون عنده شيء من الفطرة الا ما يؤدي عن
نفسه وحدها ايعطيه غريبا او يأكل هو وعياله قال يعطي بعض عياله ثم يعطي الاخر عن نفسه
يرددونها فتكون عنهم جميعا فطرة واحدة فانه يدل على ان الفطرة ثابتة في ذمة العيال وان المعيل
يتحمل عنهم الدفع والفرق بين الدفع على وجه النيابة والدفع على وجه التحمل ان معنى الاول اشتغال ما في
ذمة المنوب عنه والى ذمة النائب بحيث يكون ذمة المنوب عنه فارغة ويكون الشارع اوجب عليه فطرة
غيره ومعنى الثاني بقاء اشتغال ذمة المتحمل عنه وعدم اشتغال ما في ذمة المتحمل بحيث يكون
الشارع اوجب عليه ابراء ذمة المتحمل عنه كما في الدين بعينه وتحمل الامام عن المأموم ويظهر الثمرة في
وجوب الفطرة على العيال على تقدير فقر المعيل وعدمه وجوبه فعلى الوجه الاول اعني النيابة لا يجب على العيال
على تقدير فقر المعيل شيء كما هو لازم فراغ ذمة العيال واشتغالها في ذمة المعيل وعدم الدليل على
عود الخطاب الى العيال وعلى الوجه الثاني اعني التحمل كما هو المختار يجب على العيال على تقدير فقر المعيل
لان اشتغال الذمة المفروض ثبوته في حق العيال بعد عدم سقوطه ~~في حق العيال بعد عدم سقوطه~~ بدفع
المعيل لعدم قدرته يستصحب البراءة وتحصيل فراغ الذمة كما في الدين وايضا على تقدير كون العيال هاشميا
مثل زوجة الرجل الغير الهاشمي يجوز ان يدفع المعيل الغير الهاشمي فطرة زوجته الهاشمية الى الهاشمي
المستحق ووصف الهاشمية بين من وجبت عليه ومن تدفع اليه قلنا بتعلق الفطرة ابتداء بالعيال وكون
العبرة بمن يدفع عنه وكون دفع المعيل من باب النيابة واما على تقدير كون العبرة بالمعيل الدافع فلا يجوز
الدفع الى الهاشمي لفقد التجانس المعتبر بين الدافع والمدفوع اليه في السادة الى الحوزة فلا تجب على المملوك

على طريق النيابة عنهم

التحمل

اجماعا على ما نقله جماعة من اعيان اهل العلم كافة ولم يخالف في ذلك احد سوى داود ثم حكى عنه
فقال بالوجوب على العبد وانه يلزم السيد تمكينه من الاكتساب ليؤديها ولا عبرة به بعد ذلك الاجماع وما
في جملة من الاخبار من ان الفطرة واجبة على جماعة منهم العبد ان مرادها الوجوب على السيد المعيل كما يشهد به
التصريح في بعض الاخبار فلا اشكال في عدم وجوبها على المملوك من غير فرق في ذلك بين القن والمدبر
وام الولد والمكاتب المشروط والمطلق الذي لم يتحرر منه شيء لاطلاق الاخبار الا ان الصدوق في المكاتب
وتبعه في الذخيرة قال في الفقيه بعدما روى في الصحيح عن علي بن جعفر انه سأل اخاه موسى عليه السلام
عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان او على من كاتبه وتجوز
شهادته قال الفطرة عليه ولا تجوز شهادته قال مصنف هذا الكتاب وهذا على الانكار لا على الاخبار
يريد بذلك كيف تجب عليه الفطرة ولا تجوز شهادته اي ان شهادته جائزة كما ان الفطرة عليه واجبة و
مقتضى ذلك وجوب الفطرة عليه وفي [illegible] بعد نقل العبارة وهو جيد لدلالة الرواية عليه سواء حمل على
الاخبار او على الانكار والاقوى ما هو المشهور للاجماع المذكور وهذه الرواية على تقدير عدم اجمالها
متروكة لاعراض الاصحاب عنها مع انها معارضة بمرفوعة احمد يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه و
رقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي ومن اغلق عليه بابه الآن بدعوى ظهورها في العيلولة ودعوى
عدم دلالتها على الوجوب لا تخلو من نظر وبهذا الاجماع يخصص عمومات الفطرة كقوله الفطرة على
كل من اقتات قوتا وقوله الفطرة عليك وعلى الناس كلهم ونحو ذلك وربما استدل على المطلوب على
المطلوب بقوله في الخبر المتقدم تجب الفطرة على كل من تجب عليه الزكوة فان سوقه ولو بمقتضى مقام البيان يدل
على ان من لم تجب عليه الزكوة لم تجب عليه الفطرة والمملوك لا تجب عليه الزكوة وليس ذلك من باب المفهوم كما
قال صاحب المستند … وبالاخبار الدالة على ان فطرة العبد على مولاه واورد على هذا الاستدلال بانه فتأمل
يمكن ان يقال ان الملحوظ في هذه الاخبار جهة العيلولة والكلام في وجوب الفطرة على العبد لا من هذه الجهة
ولا يخفى سقوطه لان ظاهر تلك الاخبار انما هو عنوان المملوكية لا عنوان العيلولة وبالاخبار الدالة على انه علمته
ليس في مال المملوك شيء ولكن اجيب عنها بظهورها بقرينة لفظ المال في زكوة المال التي تكون في المال
الكلام في الفطرة المتعلقة بالذمة ومنه يعلم الجواب عن الاستدلال بصحيحة ابن سنان عن مملوك في يده
مال اعليه زكوة قال لا قلت ولا على سيده قال لا لانه لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك واما التمسك باصالة
عدم وجوب الفطرة على العبد فقد اجيب عنه بانقطاع الاصل بعمومات الفطرة وان امكن ان يقال انها بعد
كونها مخصصة تقتصر على القدر المتيقن خروجه من الاصل فتأمل فالعمدة هو الاجماع الدال على عدم وجوب
الفطرة على العبد ولو لم يكن في عيلولة مولاه ولا في عيلولة غيره الا ان هنا كلاما اخر وهو انه على القول
المشهور من عدم مالكية العبد لشيء لا اشكال في عدم وجوب الفطرة عليه وان نسب نقل انه
استغناء وجوب الفطرة عليه لعدم كونه مالكا للمال والغنى ومالكية المكلف للفطرة من الشروط الاجماعية

واما

واما على القول بالمالكية مطلقا او في بعض المواضع فالمستند هو الاجماع المذكور وقال المحقق بعد
ذكر اشتراط الحرية فلا تجب على المملوك ولو قيل يملك لزمه الاشارة الى عدم وجوبها عليه ولو في هذا
الفرد الخفي الذي هو فرض المالكية لانها مظنة وجوبها عليه فاشار بقوله ولو قيل الى دفع هذا التوهم
الموهوم بعد الاجماع ولم يرد الاشارة الى وجود القائل بالوجوب على القول بالمالكية على ان تصور مالكية
المملوك على حد مالكية الاحرار مما لا يعقل وتفسيرها بجواز تصرفه كما عن الفاضل مع منافاته لمعنى
المالكية لا يترتب عليه وجوب الفطرة وعلى تقدير تصور المالكية الحقيقية فيخرج عن … الشارع في محل
البحث وهو ما اذا لم يكن العبد في عيلولة مولاه ولا في عيلولة من سواه بل مع فرض المالكية الحقيقية المستلزمة
لوجوب الفطرة عليه وما دل على ان فطرة العبد على مولاه يحمل على الاطلاق فالمرجع على تقدير عدم ترجيح احد
الجانبين هو الاجماع المتقدم مع ان الاول انه لو كان للعبد عبد فعلى القول بعدم الملك لا فطرة عليهما الا
مع العيلولة ولو عند غير مولاه بل العبدان المذكوران في مملوكيتهما للمولى في مرتبة واحدة ولا يعقل كون
احدهما للآخر الا بارادة نوع اختصاص بضرب من التوسع واما على القول بالملك فالفطرة المالك
فقد عرفت الاجماع على عدم وجوبها الا عليه ولا على مولاه الا مع العيلولة الخارجة فضلا عما تكلم
في فطرة عبد العبد وانها على العبد المالك له او على السيد المالك لهما … والفطرة هنا اصلا وجوه
او اقوال ثالثها في محكي المنتهى الذي يقتضيه المذهب وجوبها على المولى لان المالك في الحقيقة … المالك
بمعنى اباحة التصرف ولان ملكه ناقص وهذا هو الاقوى نظرا الى عموم الاخبار الدالة على ان فطرة المملوك
على المولى لان المملوك اعم من ان يكون للسيد بلا واسطة او بواسطة مملوك اخر والوجه في ذلك منع
مالكية العبدان للمولى السلطنة والاستيلاء على مملوك المملوك على حد استيلائه على العبد المالك له لان
مالكية السيد على القول بها ليست على حد مالكية الاحرار لان المالكية في الاحرار لا يمكن زوالها الا باحد
الاسباب الشرعية الاختيارية كالبيع والصلح والقهرية كالارث وهذه المالكية يتمكن السيد من ازالتها
عن العبد بمجرد الميل والرغبة لان العبد وما في يده لمولاه من دون حاجة الى شيء من النواقل الشرعية
ولا الى اذن او اجازة من العبد وهذا المعنى هو المعني باباحة التصرف ونقص الملك ومع البيان لاحتمال
السقوط عنهما معا اما عن السيد فلما تقدم من العبودية واما عن المولى فلسلب المالكية وقبول المولى شيئا على العبد
وما في يده ليس للعبد المالك سوى نوع اختصاص بقصد المولى على انه … ومن هنا قال في محكي التذكرة
لا تجب على المملوك الفطرة عن نفسه ولا عن زوجته وان قلنا انه يملك وفي كلها المسألة محل اشكال
على هذا التقدير اي مقتضى الاصل سقوط الزكوة عن المملوك مطلقا فيجب المصير اليه الى ان يثبت المخرج عنه
وقد عرفت القول بانقطاع الاصل بالعمومات مع ما فيه … فيجري بنا العمومات الا … على الاول
فلا كلام في تعلق الفطرة بالمولى كما بالعيلولة في الوجوب حينئذ ونفوذ التبرع وما مع انتفاء العيلولة
فالمشهور بين الاصحاب وجوب الفطرة على العبد اذا اجتمع سائر الشروط المعتبرة كما اذا لم يكن

في التعض في سائر ابواب الفقر علمى ان ذلك على وجه يستفاد من تلك الابواب تمام المناط فيكون لكل
جزء حكمه في الوجه فيه ان الاسباب الشرعية كالاسباب العقلية تؤثر على حسبما يقتضيه المحل كصحة البيع
فيما يملك وفساده فيما لا يملك ومن هنا اتجه في تحكم المنتهى على الوجوب عليه وعلى المولى بالنسبة مع
استفاء العيلولة بان النصيب المملوك يجب تقسيطه على ما ذكره فيكون فطرته لا زيادة له واما النصيب الحر فلا
يجب على السيد اداء الزكوة عنه لانه لا يتعلق له فيه بل يكون الزكوة واجبة عليه لانه ملك بجزئه الحر
ما يجب به الزكوة عملا بالعموم وقوى في ط على ما حكاه عنه في ك سقوط الزكوة عنه وعن المولى اما العبد
لانه ليس بحر فيلزمه حكم نفسه ولا هو مملوك فتجب مؤونته على ما ذكره لانه قد تحرر بعضه ولا هو في عيلولة
مولاه فيلزمه فطرته لمكان العيلولة ولو قلنا بوجوب فطرة المكاتب على نفسه وان لم يتحرر منه شيء كما
عليه ابن بابويه فالوجوب هنا بطريق اولى كما صرح به في ك وما قواه في غاية القوة لان اخبار الباب
منصرفة الى المملوك الذي يكون كله ملكا واستفادة ان المناط هو اصل الملكية اول الكلام والمنع من اصل
الانصراف اجزافه وقضيته ذلك سقوط فطرة العبد المشترك بين اثنين فصاعدا وكذا العبيد المشتركة بين
المالكين فصاعدا ما دام الابعاض على تقدير اجتماعها على عبد كامل وظاهر الشهيد الثاني ره في الروضة وجوب
الفطرة بقدر الحرية لا الزيد قوله الثالث الغنى على المشهور بين الاصحاب وعن المنتهى انه قول علمائنا اجمع
الا ابن الجنيد فقال انه يجب على من فضل من مؤونته ومؤونة عياله ليومه وليلته صاع ونقله في المختلف عن
كثير من اصحابنا والمشهور هو المنصور وعلى هذا فلا يجب على غير الغنى لاصالة البراءة وعدم ما يصلح للخروج عنها
لان الاخبار الدالة على الوجوب يعارضه الاخبار الدالة على عدم الوجوب وهي اكثر واصح فمع فقد الترجيح يكون
المرجع اصالة البراءة ومع ترجيح اخبار المشهور فالامر اوضح وسيلحق التنبيه على ذلك انشاء الله تعالى ولما رواه الشيخ في
الصحيح عن ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل يأخذ من الزكوة عليه صدقة الفطرة قال ع لا وفي الصحيح عن صفوان بن
يحيى عن اسحق بن عمار قال قلت لابي ابرهيم ع على الرجل المحتاج صدقة الفطرة قال ع ليس عليه فطرة وروى حماد بن
عيسى عن عبد الله بن ميمون عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع في حديث زكوة الفطرة قال ليس على من لا يجد الفضل منه حرج
وعنه عن صفوان عن اسحق بن المبارك قال قلت لابي ابرهيم ع على الرجل المحتاج صدقة الفطرة فقال ع ليس عليه فطرة و
في رواية ابن فرقد الصحيحة قال قلت لابي عبد الله ع على المحتاج صدقة الفطرة فقال لا وفي رواية ابن عمار
ان ابا عبد الله ع قال لا فطرة على من اخذ الزكوة واخذ الزكوة عبارة عمن يجوز له اخذه وهو من لا يملك قوت
السنة كما يدل عليه ما رواه المفيد عن يونس بن عمار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تحرم الزكوة على من عنده
قوت السنة وقد تقدم صحيحة محمد بن القاسم البصري في هذا الشرط الاول وفي الصحيح عن ابان بن عثمان
عن يزيد بن فرقد قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل يقبل الزكوة هل عليه صدقة الفطرة قال لا وفي رواية
يزيد بن فرقد ما الفضل لمن يحل الفطرة قال على من لا يجده ومن حلت له لم تحل عليه ومن حلت عليه لم تحل له
وفي رواية اخرى من اخذ من الزكوة فليس عليه فطرة الى غير ذلك من الاخبار وعدم الدلالة المنافي

قوله ع باخذ من الزكوة اي باخذ منها من حيث الفقر ومن المحتاج المحتاج الى اخذ الزكوة وهو الفقير
ومن رجل يقبل الزكوة من يقبلها للفقر والاحتياج وكذا المتبادر ممن لا يجد ومن حلت له الزكوة و
بالجملة فقد اشتملت هذه الاخبار على نفي الزكوة عن غير الغني لا يصدق الغني في شيء منها ويظهر من قوله ع
ومن حلت له لم تحل عليه ان هنا ضابطة كلية في المقام وبذلك من الفقر يمكن التفتيش على المطلوب فان كلا
من المحلول عليه والمحل له متنافيان لان اثبات الاخر لا للآخر فعدم الحل له من لوازم المحلول عليه ونفي اللازم يقتضي
نفي الملزوم والمحل له في قوله من حلت له وقوله لم تحل له بمعنى هو المحل له والمحلول في قوله لم تحل عليه ومن
حلت عليه ايضا بمعنى وهو المختص بالنزول والوجوب وفي ابواب ومطلقات الفروع الظاهرهما على الوجوب
وعدم اشتراط الغني وهي مستند الاسكافي والاخبار المتقدمة معارضة بما منها صحيحة عبد الله بن ميمون
عن ابي عبد الله ع قال زكوة الفطرة صاع من تمر او صاع من زبيب او صاع من شعير او صاع من اقط
عن كل انسان حر او عبد صغير او كبير وليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج ومنها رواية الفضيل بن يسار قال
قلت لابي عبد الله ع اعلى من قبل الزكوة زكوة فقال ع اما من قبل زكوة المال فان عليه زكوة الفطرة وليس
عليه لما قبله زكوة وليس على من يقبل الفطرة فطرة ورواه المفيد في المقنعة عن الفضيل بن يسار وزرارة عن
ابي جعفر ع وابي عبد الله ع وباسناده عن علي بن الحسن بن فضال عن ابرهيم بن هاشم عن حماد عن حريز عن
زرارة قال قلت له وذكر مثله وترك قوله وليس عليه لما قبله زكوة وباسناده عن ابي القاسم بن قولويه عن الحسين
عن اسمعيل مثله وكذا الذي قبله ومنها ما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره قال الصادق ع في قوله تعالى
حكاية عن عيسى ع واوصاني بالصلوة والزكوة فقال ع زكوة الرؤوس لان كل الناس ليست لهم اموال وانما
الفطرة على الفقير والغني والصغير والكبير ومنها ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله ع قال صدقة الفطرة
على كل رأس من اهلك الصغير والكبير والحر والمملوك والغني والفقير عن كل انسان نصف صاع من حنطة او شعير
او صاع من تمر او زبيب لفقراء المسلمين وعادة التمر احب الي ووجه الاستدلال اما بالرواية الاولى فلانها
دلت على ثبوت الفطرة على من يجد ما يتصدق به وهو صادق على من فضل هذا المقدار عن مؤونته ومؤونة
عياله ليومه وليلته كما يصدق على من ملك قوت سنته والتخصيص بالقسم الاخير يبعد عموم اللفظ و
فقد الموجب للتخصيص لا يصار اليه واما بالرواية الثانية فلان قوله ع اما من قبل زكوة المال فان عليه قبل ع
زكوة الفطرة ظاهر في وجوب الفطرة على الفقير لان الظاهر ممن قبل زكوة المال الا ان عمومه مخصص
بعد قوله في الرواية الاولى بمن وجد ما يتصدق به وهو اعم من الغني ثم بنا في ذلك قوله ع وليس على من
يقبل الفطرة فطرة ويمكن ان يراد به ما اذا قبل الفطرة ولم يكن زائدة على قوت اليوم والليلة ويحمل
قوله ع وليس عليه لما قبله زكوة على ما اذا لم يجد ما يتصدق به واما بالرواية الثالثة فلان قوله ع وانما الفطرة
على الفقير ظاهر في المطلوب ولا وجه لتقييده كالرواية الثانية بمن يجد ما يتصدق به وكذا الحال
في الرواية الرابعة والجواب ان الاخبار الاول اكثر عددا واصح سندا مع انها لو خليت وطبعها [illegible]

على مقصود الخصم غير صحيحة وما سنده ضعيف لوقوع محمد بن عيسى عن يونس في طريقها الاولى منها وقد نقل
ابن بابويه عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد انه كان يقول ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد
عليه وذكروا في كتب الرجال وجوها في القدح في محمد بن عيسى ومن وقوع اسمعيل بن سهل الدهقان في
طريق الثانية منها فعن ابن بابويه ان اصحابنا ضعفوه وقولهم ما تفرد به محمد بن عيسى يظهر منه ان الخبر يعمل
عليه لو رواه غيره وان بناء القدماء كان على العمل بالخبر الموثوق المعتبر ... وان المتاخرين بالصحيح القدمائي
هذا وايضا يمكن حمل الرواية الاولى على صورة العيلولة كما يشعر به كلمة ... وكذا الرواية الرابعة كما
يدل عليه لفظة من اهلك وقوله عن كل انسان ولا يجب زكوة مكلف على مكلف اخر بدون العيلولة وقد
عرفت ان محل البحث غير تلك الصورة لكنك خبير بان هذا الحمل غير بعيد لان وجوب الفطرة على العيال ... فيما
اذا وجد ما يتصدق به كما يدل عليه مفهوم الرواية الاولى كاف في اثبات مدام الخصم من وجوب الفطرة على من فضل
عن مؤنته قدر ما يتصدق به وينفيه الوجوب في غير صورة العيلولة فيحتج من الاعيال الى عدم القول بالفصل
والصورة الخارجة عن محل الكلام هو وجوب الفطرة على المعيل الغني لا مطلقا ومنه يعلم فساد ما سيأتي من حمل الرواية
الثالثة على هذه الصورة ايضا وعموم الرواية الرابعة بالنسبة الى صورة وجود الفاضل عن المؤنة وعن ملك قوت
السنة وما شابهها من تلك الاخبار يخصص بصورة الغنى جمعا بينها وبين ما دل على اعتبار الغنى وعدم الوجوب
على الفقير والخصم يخصص بصورة وجود الفاضل عن المؤنة واما الرواية الثانية فيحتمل ان يكون قوله اما من
قبل زكوة المال فان عليه زكوة الفطرة منزلا على ما اذا حصل له الغنى من زكوة المال والا فالمنافاة بين هذه
الفقرة وقوله وليس على من يقبل الفطرة موجودة لان من يقبل زكوة المال ممن يقبل الفطرة هو الفقير وكما
يمكن دفع التنافي بما اشرنا اليه في الاستدلال يمكن دفعه بتنزيل الفقرة على ما ذكرنا من ان المراد بمن يقبل الفطرة من
ان كان من اهلية قبول الزكوتين ولم ياخذ بعد شيئا منهما كما هو الظاهر كان مفاد الفقرتين ان الفقير عليه
زكوة الفطرة وليس عليه زكوة وهو تناقض وتقييد ثبوتها عليه باعتبار جهة قابلية قبول المال ...
نفيها عنه باعتبار جهة قابلية قبول المال ونفيها عنه باعتبار جهة قابلية قبول الفطرة بعيد جدا
فلان الفقير مما لا يحصل له قطعا وان كان من قبل احدهما فعلا فيرجع محصل الفقرتين الى ان من اخذ
زكوة المال تجب عليه الفطرة ومن اخذ الفطرة لا تجب عليه الفطرة وهو ايضا كما ترى واعتبار الجهة قد عرفت
ايضا انه لا حاصل له بل لا وجه له اصلا واما الرواية الثالثة فمحمولة وان بعد على ما اشرنا اليه في الاولى ولا بعد
كما يوجد ما في الاولى والاجبرية بين الاخبار كالكتاب يفسر بعضه بعضا ويمكن حمل هذه الاخبار سوى ما هو الثاني
على الاستحباب دون الفرض والايجاب كما صرح به الشيخ ره في كتاب الاخبار قال في الاستبصار بعد ذكر هذه الاخبار
الوجه في هذه الاخبار ما ... اجمعها ان نحملها على ضرب من الاستحباب دون الفرض والايجاب لان الفرض يتعلق
بمن كان غنيا واقل احواله اذا ملك مقدار ما يجب فيه الزكوة ومن لم يكن كذلك كان مندوبا الى اخراج الزكوة
مما ياخذه ويتصدق به عليه وليس ذلك بواجب على ما بيناه ويزيد ذلك بيانا ما رواه ... سعد عن حماد

عن عبد الله

عن عبد الله بن ميمون عن ابي عبد الله ع قال زكوة الفطرة صاع من تمر او صاع من شعير او صاع من اقط
عن كل انسان حر او عبد صغير او كبير وليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج انتهى وما فيه من دلالة من الحمل
على الاستحباب لا يلائم ... ولهذا استحسنه في ذلك واما الاكتفاء في تعلق الفرض بملك مقدار ما يجب
فيه الزكوة فقد اعترض بحمله مقدار ما يجب فيه الزكوة عليه بان هذا الاستظهار ولانا نقول بعد من
تقديره وسياق الكلام ... ثم اما الاستدلال بالخبر المذكور فان كان لاثبات الاستحباب على الفقير
فلا يخفى ان نفي الوجوب عنه المدلول عليه بقوله ع وليس على من لا يجد اعم من ذلك وان كان
لمجرد نفي الوجوب فيها من الاخبار كثيرة اظهر ولا يرجح في ذلك من هذا الخبر ليس الا لاحد ما ذكر الاخبار
المتقدمة المعارضة بهذه الرواية وان كان للاستشهاد على الجمع بين الاخبار فلا دلالة للخبر المذكور
على ذلك والاجمال يستشهد لهذا الجمع بقوله ع الفقير الذي يتصدق عليه يعطي ما يتصدق عليه بناء
على صدق الفقير على العادي ... تلك الاخبار الاخيرة على ثبوت الفطرة عليها لعدم ملائمة قوله
يعطي على الوجوب فتامل هذا هو الكلام في اشتراط وجوب الزكوة على الانسان بكونه غنيا واما تفسيره
فيا ان المشهور ان الغنى عبارة عمن ملك قوت سنته فعلا او قوة ومقابله الفقير وهو من لا يملك قوت
سنته له ولعياله لا فعلا ولا قوة فيكون مستحق الفطرة هو مستحق الزكوة وقد تقولنا ... ذلك
في باب الزكوة كما عرفت الكلام فيه ومن حلت له الزكوة فلا تجب عليه الفطرة للاخبار المستفيضة المتقدمة
الناطقة بنفي الفطرة عمن تحل له الزكوة لا تجب عليه الفطرة للاخبار المستفيضة المتقدمة الناطقة
بنفي الفطرة مع ضعف الاسناد في غير الصحيح منها تجبر بالشهرة وفي الصحيح منها على تقدير عدم القول بالاختصاص
بها بالغنيمة وكفاية ... وعن ابي حنيفة ... وجوب الفطرة على من ملك نصابا احد النصب الزكوية فيكون الغنى من ملك
ذلك والفقير من لا يملكه وعمم القول بذلك وقد ... الى اكثر العامة ويظهر من بعضهم ان ذلك مذهب
اكثر القدماء بل يظهر من يحكي ... ان ذلك هو المعيار في وجوب الفطرة اثباتا ونفيا وان هذا هو محل الخلاف
وانت تعلم ان محل الخلاف في النوع على وجه لا يمكن ... اليهم ... ان يحط البحث
في الاول خاصة اعني وجوب الفطرة اذا ملك احد النصب ولم يملك مؤنة السنة لما اشرنا اليه من علم سكان
اسناد هذا الخلاف اليهم على تقدير ... عن الاستحباب عليه ويمكن ان يقال ان وجود القائل
بثبوت الفطرة على تقدير عدم تملك احد النصب الزكوية ولو القائل بوجوبها على من فضل عن مؤنة يوم وليلة
الفطرة كاف في صدق الخلاف في النوع ... وجود الخلاف ... على تقدير ...
المعتبر على قول الشيخ كما حكاه وقال ان ما ذكره الشيخ ره لا اعرف له حجة ولا قائلا من قدماء الاصحاب
وان كان يتوسل على ما احتج به ابو حنيفة فتقريبا ضعيف وبعض المتاخرين ادعى عليه الاجماع ...
بمن معه احد النصب الزكوية ... الغنيمة وادعى اتفاق الامامية على قوله ولا ريب انه وهم ...
عند كونه مالكا للنصاب تجب عليه الزكوة بالاجماع ... فان من ملك النصاب ولا يكفيه لمؤنة عياله

يجوز له ان يأخذ الزكوة واذا اخذ الزكوة لم يجب عليه الفطرة لما روي عن ابي عبد الله في روايات عديدة منها
رواية الحلبي ويزيد بن فرقد ومعوية بن عمار عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل يأخذ الزكوة عليه صدقة
الفطرة قال لا انتهى كلامه وستجوده وان قلت الظاهر ان مراده ببعض المتأخرين ابنا ادريس وزهرة حيث
ادعيا في السرائر والغنية الاجماع على ذلك وانت خبير بان هذا الاجماع المنقول على تقدير حجيته معارض
بالاخبار المتقدمة والشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعا بل قيل انها اجماع معناه المحكي البرائة من
الوجوب فيما نحن فيه دعوى الاسكافي انه يجب على من فضل من مؤنته ومؤنة عياله ليوم وليلة صاع و
حكاه في المنتهى عن اكثر اصحابنا وتنقيح ذلك مبني على بيان المراد كونه مالكا لقوت السنة وان اعتبار ذلك
كما هو المشهور يقتضي اعتبار كونه مالكا لمقدار زكوة الفطرة زيادة على قوت السنة كما هو المشهور ام عدم
اقتضائه لذلك وابن الجنيد والمصرح في المعتبر والعلامة في المنتهى واخرايهم [illegible] على
الاقتضاء ومأخذ القول بعدم الاقتضاء ان الظاهر من السنة ونبوتها ما عدا قدر الفطرة من مصارفها
ومخارجها ومأخذ القول بالاقتضاء ان هذا المقدار من مصارف السنة وانه لا يبعد الاقتصار في
تخصيص العموما على القدر المتيقن الذي هو من لم يملك قوت يوم وليلة مع قدر الفطرة والغرض من ذلك
بان المتيقن خروج من لم يملك قوت السنة والاقرب احتساب قدر الفطرة من مؤنة السنة ودخوله
فيها فيمكن استظهاره من كلمات الاصحاب والوجه فيه ان الغني في السنة عبارة في العرف عن تمكن الانسان
من القيام بوظائفها والخروج عن عهدة عوارضها من الامور اللازمة المتعلقة فيها والواردة الاتفاقية
في اثنائها كالنفقة والكسوة ومعاشة الضيف والحمام واوقات المرض والعيال والاطفال والخطايا
وغير ذلك من الامور التي يختلف فيها الحال على حسب اختلاف الناس قوة وضعفا ضعة ورفعة وسلوك ان
الفطرة من جملة الصدقات التي يحتاط بها الانسان بنفسه وعياله من تلك السنة كما يدل عليه بعض الاخبار وقد
يستظهر دخولها في مؤنة السنة من الخبر المتقدم الدال على انه ليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج لقوله
لو تمكن الفقير من الاتيان بموارد السنة فليس بفقير بل هو غني يجب عليه الفطرة وقد اشرنا الى ان
الناس يختلفون في ذلك وكل مكلف يحتاج الى ما زيد مقدار من المكنة يكفي لمؤنة السنة النسبة الى
امثاله ولا يكفي لمؤنته بالنسبة الى غيره الرابع ادراك الغروب ليلة الفطر جامعا للشرائط فلو لم يدرك كذلك
لم يجب عليه الفطرة وادعوا على ذلك الاجماع ويدل عليه ايضا صحيحة معوية بن عمار بضميمة الاجماع المركب في اشتراط
ادراك طلوع الفجر يوم العيد قولان يأتي القول فيهما عند الكلام على الوقت ثم هو مع ما يتركه هذا الشرط نظرا
الى ان الشرائط المتقدمة ليست مطلقة بل مقيدة بالوجود عند غروب ليلة الفطر كان البلوغ والعقل والحرية والغنى
انما تعتبر في ذلك الوقت ومن جعلها ارتفع وترك الشرط المذكور جعل الاول اثنائها البلوغ والعقل والامر
في ذلك سهل وهنا فروع الاول انه ليس الصوم شرطا في وجوبها فتجب على الصبي والمفطر كما انها تجب على العاصي
والمسافر لاطلاق الادلة واتفاق الفرقة المحقة ودعوى الظهور في الصوم مخصوصة بمن يعتبر منه التعبير بالصائم

فيعضها

في بعضها لا يوجب التقييد لوروده مورد الغالب وكذا الاشتراط الاسلام لان الكفار مخاطبون عندنا بالفروع
نعم لو اسلم بعد غروب الشمس ليلة العيد سقط عنه الفطرة اجماعا لصحيحة ابن عمار عن مولود ولد او اسلم ليلة العيد يفطر
عليه فطرة قال لا انتم يستحب له ما لم يصل العيد وفي نفي الوجوب مع عدم تمكن حال الكفر وسقوطها بعد الاسلام
معروف في اشكال سابق في بحث الزكاة اشارة اليه ثم الثاني انه يستحب للفقير اخراجها عن نفسه وعن عياله للاجماع
المنقول المعتضد بالشهرة في المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع لا نعرف فيه خلافا [illegible] اثبات الحكم
الالزامي فضلا عن اثبات الاستحباب وقد يستدل عليه بالروايات المتقدمة الدالة على وجوب الفطرة على الفقير
بعد حملها بنحو ما سبق على الاستحباب وتنظر فيه صاحب المستند بان الحمل على الاستحباب ليس باولى من تخصيص تلك
الاخبار بالغني وانما يتم غير [illegible] وهو قوله في صحيحة الفلاح وليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج وبين
مخالفة للاجماع بعدم التخصيص لو لا الحمل على الاستحباب وصورة رواية زرارة هل على من قبل الزكوة زكوة
فقال اما من قبل زكوة المال فان عليه زكوة الفطرة وليس على من قبل الفطرة فطرة وبخصوصها رواية الفضيل
وبين خبر يتضمن للفظ الوجوب مع عدم ما يجد عليه وهو صحيحة زرارة الفقير الذي يتصدق عليه هل عليه
صدقة الفطرة قال نعم يعطي مما يتصدق عليه ~~[illegible]~~ وعدم صحة الاول
بالاولين واضح وبالثالث لانه [illegible] احتمال التخصيص فيما يتصدق عليه بحيث يخرج عن الفقر انتهى
ويمكن ان يقال ان احتمال التخصيص بالغني لا يمنع من دلالتها على الرجحان وهو كاف في الاستحباب بعد نفي
فضل الوجوب بالمنافي العدم وقد عرفت ان من حملها على الاستحباب اقام على ذلك بعض الشواهد من
الاخبار الثالث انهم ذكروا انه يستحب للرجل ادارة فطرة راس واحد من عياله بان يدفعها عن نفسه الى
واحد منهم ثم يدفعها المدفوع اليه الى الاخر وهكذا الى ان يتحقق الدفع من كل واحد منهم واحتجوا عليه
بالموثقة المتقدمة عن الرجل لا يكون عنده شيء من الفطرة الا ما يؤدي عن نفسه وحدها يعطيه
غريبا او يأكل هو وعياله قال لا يعطي بعض عياله ثم يعطي الاخر عن نفسه يرددونها فتكون عنهم جميعا
فطرة واحدة ولا بد في تحقق الوقوع من الجميع ان يخرجها الاخير ايضا اذ لا يتحقق بدونه ذلك وهل الاخير
يتصدق بها على المستحق الاول كما عليه بعضهم ويلوح من النفلية او على الاجنبي كما عليه جماعة منهم
الشهيد في البيان او يكون مخيرا بين الدفع الى المستحق الاول وبين الدفع الى غيره والى
الاجنبي كما يظهر من [illegible] الذكرى وجوه اقواها الدفع على اي تقدير [illegible] الحكم المزبور يختص بالمكلفين
كما صرح به بعضهم ويشمل الاطفال كلا او بعضا غير مكلفين كما هو ظاهر [illegible] الشهيد ويتولى ذلك
الولي فيقال انهما قد حصل الاشكال [illegible] لا بد [illegible] ان الموثقة تدل على
شيء [illegible] الخلاف [illegible] الاطلاق والاستحباب اما الاطلاق في الاخبار المتقدمة المحمول على الاستحباب
على تقدير شمولها لمسئلة الادارة او اطلاق خصوص الموثقة والظاهر ان تلك الاخبار منصرفة الى
غير صورة الادارة والموثقة ظاهرة في صورة عدم التمكن من ازيد من فطرة راس واحد عن عياله

الارشاد وظاهرة فيما هو اعم من الحيثية لو استحب للفقير اخراجها بان يدير صاعا على عياله ثم يتصدق به
انتهى وانما يمكن تنزيلها على ما هو الغالب في الفقير من عدم التمكن من اخراج ما زاد على الصاع بحيث كان
الزائد عليه مما يحتاجون في تعيشهم اليه ثم ظاهرة الغناء عدم افتقارهم الى الصاع المدار في قوله ثم
يتصدق به ظاهر في التصدق على الاجنبي فتعبيره عليه بظهور الموثقة فانهم يتعيشون بذلك الصاع ولا يخرجه
الى الاجنبي تامل واما مستند من جعل الادارة اقل المراتب في الموثقة المذكورة ان الاستحباب الشرعي فرع تحقق ايضا وفي الزمن ظاهر الموثقة
الفقير فيها اذا لم يتمكن من ازيد من الصاع هو ادارته على الوجه الذي تضمنته الموثقة لان الادارة اقل مراتب الاستحباب
ما المقصود عدم دلالة الموثقة على ان ذلك اقل المراتب لانه ليس هناك مرتبة اخرى للاستحباب لتادي الاستحباب
بان يدير صاعا الى احد عياله ثم يتصدق به المدفوع اليه على الدافع الاول ثم ينتقل الدافع الاول باحد النواقل الى غيره
كالبيع او الصلح او الهبة الى اخر ثم يتصدق به ذلك الاخر الى الدافع الاول او الدافع الثاني ثم ينتقل المدفوع اليه
باحد النواقل الى الثالث وهكذا الى ان ينتهي الى المتصدق الاول او الى الاجنبي او يدفع الى واحد منهم او الى غيره
غير انه يعم على الكل الا انه ايضا نوع من الاستحباب لو فرض بعضهم ممن تحقق منه الدفع وان ترك الباقي
او ينتقل من الاخر باحد النواقل الى بعضهم ثم يتصدق ذلك البعض به على الدافع الناقل ثم يتصدق به ذلك
الدافع الناقل الى آخر وهكذا ونحو ذلك من المراتب التي يسهل فرضها لادنى تامل ومستند تقييد الاستحباب
بحال الحاجة تلك الموثقة ايضا فان عنى بالحاجة ما هو الظاهر منها من عدم القدرة على ازيد من فطرة واحدة
فقط لا مرية فيه وهو المختار وان عني بها غير ذلك فلا دلالة للموثقة عليه بل الوجه المصير اليه بعد علم الاولوية
في الخلاف الاول هو القول الثالث وان الادارة في غير حال الحاجة غير مستحبة ولو كان هناك مراتب اخر
مستحبة في الشريعة بما الاصل فيها الادارة كالمراتب المذكورة فلا بد ان يستفاد استحبابها مما عدا الموثقة
من اجماع او من العموم فتامل كي لا تتوهم عدم تحقق تادي السنة بغير الادارة واما الخلاف الثاني فمستند القول
الاول الذي هو تصدق الاخير على المتصدق الاول قوله ثم يرد ذلك لان معنى الترديد كالادارة الادارة يقتضي
العود الى الاول الذي هو مبدأ الدورة اذ لا يصدق ذلك بدون العود اليه فانه لا يقال فيما اذا اعطيت
احدا شيئا ثم اعطاه غيرك انه رده وانما يقال رده اذا اعاده اليك وفي المجمع في تفسير قوله ثم يردده بينهما
بينهم اي يكرره على هذه الصفة انتهى وهو ظاهر في تصدق الاخير على الاول الا انه المناسب لمعنى التكرير و
مأخذ القول الثاني الذي هو تصدق الاخير على الاجنبي قوله فتكون عنهم جميعا فطرة واحدة فانه يشعر
بخروج تلك الفطرة عن جميعهم وهو لا يصدق الا بدفع الاخير الى الاجنبي لعدم خروجها على تقدير الدفع الى
الدافع الاول وايضا الدفع الى الاول لا يتحقق معه امتثال الجميع الا الاستحباب الذي تضمنته الموثقة
بل يشتمل هذه الادارة على الكراهة لان فيها الصدقة مكروه كما نبه عليه قوله ثم يرد يعني في الصدقة اي
لا يرد فيها كما في المجمع وقد يجاب بان دلالة الترديد على الدفع الى الاول اظهر من دلالة فتكون الخ على
الدفع الى الاجنبي بل لا دلالة له عليه اصلا لان وقوع الفطرة الواحدة عن الكل لا يوجب خروجها

عنهم

عنهم ويستفاد تلك الفقرة هو الاول حيث ظهر القائل هو الثاني ولا ملازمة بينهما وبعد ما اشتهر الاول ايضا
بعد ما اخذ دفع الاخير الى الاجنبي في اصل معنى الادارة الواقعة في كلمات الاصحاب كما قد يعطيه
عبارة الدالة فبعيد عن الصواب وكذا هذا الدفع الى الاول ينافي وقوع الاستحباب من الجميع الجماعة كالاجتماع
الكراهة مع الوجوب على الوجه الذي ذكروه مع ان المكروه من الشيء على وجه عدم القبول لا الدفع بقربة ما
الحالية مع حاجة المدفوع اليه للقوت بالفعل كما هو المفروض بل تصدق بملكه على من هو مثله في
الفقر والاحتياج وان دل على تفسير قوله الى المتقدم ولعل المقصود ان منه بالرد فطرة الواحدة
المال وان تعدد تملكه الا انه لا يكفي في الحكم بعدم تحقق الاستحباب من الكل ومأخذ القول الثالث الذي
هو التخيير صدق دفع الفطرة المستحبة باعطائها للمستحق والتعبد بالدفع الى الاجنبي من المتصدق الاول ومن
بعده في الاستحقاق وكما يتأدى الفطرة الواجبة بالدفع الى المستحق من دون اعتبار خصوصية في المستحقين
من حيث تحقق امتثال الامر الا بحاله كذلك يتأدى الفطرة المندوبة بالدفع الى كل من كان محلا لها
وفرض عدم الاهلية لا فرق فيها ايضا بين الاجنبي وواحد ممن قبله في عدم تأدي السنة بالدفع اليه وظهور
الترديد في الدفع الى الاول معارض على تسليمه بقوله فتكون عنهم جميعا فطرة واحدة وعكس ان ثبت الكلام
في مفاد الموثقة ولا دلالة فيها على التخيير بل ظاهر الترديد الذي يعتبر في الادارة معنى العود الى المتصدق
الاول والمستفاد التخيير بادلة آخر انه دلت عليه غير موثقة بل الذي يجوز الدفع الى احد السابقين استفادة
انتهى واما الدفع الى الاجنبي كما هو الذكر حيث انه سبق قوله ثم يدفعه الاخير الى المستحق الاجنبي ولو
دفعه الى احد السابقين صح ايضا ونحن نقول ان حقيقة الادارة التي يتعاطونها في المقام وان اقتضت
الدفع الى المتصدق الاول على ما ذكره الا الاشارة ويستفاد ممن عبر بالادارة على العيال ثم التصدق كالفاضل
والمحقق الا ان كثيرا ما يحكم فيما في العرف باطلاقها على ما هو اعم من ذلك وعلى طبق عباراتهم وردت الموثقة
وليس بين الترديد والادارة كثير تفاوت فيجوز دفع الاخير الى كل من كان مستحقا ولعل المقصود ان الموثقة
تدل على التخيير او استفادته من ادلة اخرى بل قضية وجوب دفع الفطرة الى المستحق على ما دلت عليه العمومات
وخصوص نصوص الفطرة صدق الامتثال بالدفع الى كل من يصدق عليه هذا العنوان من باب التخيير
الالاتي في افراد المتواطئ وظهور قوله فتكون عنهم في الدفع الى الاجنبي لا عبرة به
فعند ظهور الاقوى في الخلاف الثاني هو القول الثالث وانه يصدق بها الصاع الواحد على الوجه
المذكور تحقق الامتثال من المعيل والعيال بعد ضرورة استجماع كل واحد الشروط المعتبرة في
هذا الاستحباب غاية الامر في صورة دفع الاخير الى الاول اشتماله على المكروه بل قد عرفت عدم منافاته
على تقدير تسليمه للامتثال المذكور واما الخلاف الثالث فمحل القول فيه ان القول باختصاص هذا الحكم
بالمكلفين مأخذه دعوى ظهور قوله يعطي الاخير عن نفسه في ذلك لان الاعطاء عن النفس انما
يصرف منها بالنسبة الى اعطاء المعيل ولا يستلزم ذلك ثبوت هذه الفطرة على النفس نعم يستلزم كون المعطي

بمنزلة اما بوجوب ذلك كونه مكلفا و يشكل ثبوت الحكم في غير المتزوج اللهم الا ان يتمسك بالاجماع المركب
الى ان دعوى الاختصاص بالمكلفين مدفوعة بعدم اشتمال الصيغة على الاطفال ومنه يعلم ضعف القول
الاول بل القول الثالث وجواز اخراج الطفل ما ملكا للصغير من ملكه مما لا مزيد فيه كما ان في زكوة
المال بل في المعاملة والتجارة بمال الصغير الا ان المولى لم يذكر فيها الصغير والولي ولهذا قال صاحب
بعدم صلوحها لاثبات ذلك وقصورها سندا من حيث الدلالة على ذلك واما اخذ كون العيال مكلفين
في اصل معنى الادارة كما قد يعطيه عبارة ذلك فيظهر ما فيه مما ذكرنا ولعل المراد بان الادارة انما تعتبر في
المتن بعد استفادة التكليف من الفقرة المشتملة عليها وجعل الادارة كالترديد معنى وقد عرفت ما فيه ايضا المراجع
كما يجب الفطرة في حق الفقير يستحب في حق من اتفق له استجماع الشرائط بعد الغروب ليلة الفطر الى ما قبل
الزوال كما اذا بلغ الصبي او زال الجنون او استغنى الفقير او صار المملوك حرا ونحو ذلك وادعى على
ذلك الاجماع كما ادعاه على الوجوب فيما اذا حصل الشروط قبل الغروب ليلة الفطر المقام الثاني في
على من يجب الفطرة وتمام القول في ذلك يقع في مسائل الاولى اذا تحققت الشرائط في شخص وجب عليه ان
يخرجها عن نفسه وعن جميع من يعوله والحكم مجمع عليه بين الطائفة بل لم ينقل فيه خلاف من العامة ايضا عدا
ابي حنيفة حيث اعتبر الابن الكامل في الاولاد الذين لا تجب عليه فطرتهم والاصل في ذلك بعد الاجماع الاخبار
المستفيضة المتواترة معنى ففي الصحيح عن عمر بن يزيد قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يكون عنده الضيف من
اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدي عنه الفطرة فقال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى
او كبير حر او مملوك على كل انسان نصف صاع من حنطة او صاع من تمر او صاع من شعير والصاع اربعة
امداد وفي الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن صدقة الفطرة فقال تصدق عن كل من يعول الرجل على الحر والعبد
والصغير والكبير صاع من تمر او نصف صاع من بر والصاع اربعة امداد وفي الصحيح عن الاجلاء الخمسة
ان ابا جعفر وابا عبد الله عليهما السلام قالا على الرجل ان يعطي عن كل من يعول من حر وعبد وصغير وكبير يعطي
يوم الفطر فهو افضل وهو في سعة ان يعطيها في اول يوم من شهر رمضان الحديث وفي الصحيح عن ابن سنان
في صدقة الفطرة فقال تصدق عن جميع من تعول من صغير او كبير او مملوك وفي رواية الفضلاء الثلاثة
عن زكوة الفطرة انهما قالا صاع من تمر الى ان قالا عن الصغير والكبير والذكور والانثى والبالغ ومن ادرك
منهم الصلوة وفي الوسائل اقول المراد صلوة العيد انتهى وعن صفوان الجمال قال سألت ابا عبد الله ع
عن الفطرة فقال على الصغير والكبير والحر والعبد عن كل انسان منهم صاع من حنطة او صاع من تمر او صاع من
زبيب وعن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن الرضا عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله
الا انه يتكلف له نفقته وكسوته ايكون عليه فطرته فقال لا انما تكون فطرته على عياله صدقة دونه
وقال العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد وفي المعتبر او الوسائل اقول المفروض ان الرجل المذكور ليس من عياله بل ينفق
عليه نفقته وكسوته او يبعث بها اليه صدقة انتهى ولا يخلو الخبر عن نوع تعقيد لعدم ملائمة مرجع

عن زرارة بن اعين وبكير بن اعين والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم و بريد بن معاوية

بعض

بعض الضمائر وسياق التعبير على ذلك انتهى وعن صفوان بن يحيى عن اسحق بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع
عن الفطرة الى ان قال قال الواجب عليك ان تعطي عن نفسك وابيك وامك وولدك وامراتك
وخادمك وعن اسحق بن عمار عن معتب عن ابي عبد الله قال اذهب فاعط عن عيالنا الفطرة و
عن الرقيق واجمعهم ولا تدع منهم احدا فانك ان تركت منهم انسانا تخوفت عليه
الفوت قلت وما الفوت قال الموت وعن ابن الوشاء في خطبة العيد يوم الفطر انه قال ع
ادوا فطرتكم فانها سنة نبيكم وفريضة واجبة من ربكم فليؤدها كل امرء منكم عن عياله كلهم ذكرهم و
انثاهم وصغيرهم وكبيرهم وحرهم ومملوكهم عن كل انسان منهم صاعا من بر او صاعا من تمر او صاعا
من شعير وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال كل من ضممت الى عيالك من حر او مملوك فعليك
ان تؤدي الفطرة عنه الحديث وعن ابي عبد الله قال يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن
مكاتبه ورقيق امراته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه وفي رواية الحلبي عن ابي عبد
الله قال صدقة الفطر على كل راس من اهلك الصغير والكبير والحر والمملوك والغني والفقير الحديث
وفي رواية ابن سنان عن ابي عبد الله قال سألته عن صدقة الفطرة قال عن كل راس من اهلك الصغير
منهم والكبير والحر والمملوك والغني والفقير كل من ضممت اليك كل انسان صاع من حنطة او صاع من شعير
او تمر او زبيب الحديث وفي رواية حريز باسناده سألته عن فطرة شهر رمضان على كل انسان هي او
على من صام وعرف الصلوة قال هي على كبير او صغير ممن تعول وفي المعتبر عن جعفر بن محمد عليهما السلام ان
النبي فرض صدقة الفطرة على الصغير والكبير والحر والعبد والذكر والانثى ممن تمونون الى غير ذلك من الاخبار
الدالة على وجوب الفطرة عن العيال الا انه اشكل في الامر الا ان الكلام يقع في مسائل الاولى في بيان ما يجب
عليه وجوب الفطر بحضرته في هذه المسألة من العيال والضيف وما شاكل الضيف ونحو ذلك والعمدة في
ذلك بيان العيال والضيف الا ان الامر فيما عداهما من نحو العبد المملوك والزوجة ونحوها سهل فان الحلبية
بيان الانثى كالامر بالخطاب الشامل للمخاطبة في نفس الاحكام المختصة واحتمال ارادة خصوص المذكر
في حكم الانثى من خصوص ما اشتمل منها عليها كالمخطبة او الاجماع وان كانت محتملة الا انها بعيدة
جدا ثم الظاهر عدم شمول العبد لنصفي عبد بين اثنين كما سبق التنبيه عليه وكذا المكاتب المطلق والمشروط
واما الزوجة فهي وان كانت اعم من الدائمة والمنقطعة والناشزة الا ان المنقطعة والناشزة لما لم تجب الانفاق
عليها لا تجب على الزوج فطرتهما ما لم يعلهما وسياتي في المسألة الاخرى وهذا بخلاف العبد والزوجة الدائمة المطيعة
فانه تجب عليه فطرتهما وان لم يكونا عنده لوجوب الانفاق عليهما بناء على اناطة الحكم بوجوب الانفاق لا العيلولة
الفعلية وسياتي بيان الخلاف في ذلك انتهى واما الغني والفقير فقد عرفت المراد منهما في الشرط الثالث
واما العيال فالمراد بهم من ينفق عليهم ففي الصحاح عال عياله اي مانهم انفق عليهم وفي القاموس عال العيال
عولا وعؤولا وعيالة كفاهم ومانهم كاعالهم وعيلهم وفي المجمع عيال الرجل من يعوله ويمونه والعيل

والجمع عيايل وعال الرجل عيالة اي مانهم وانفق عليهم أتمّ ولا يخلو من نظر والاجود ان العيال كالف
جمع عيّل وجمع الجمع عيايل كما صرّح به في القاموس في مادة عيل وبالجملة في ذلك تفسير الامام ع في رواية
او يخصص في الصدقة الفطرة على كل صغير او كبير حرّ او عبد عن كل من يعول يعني من ينفق عليه صاع من
تمر او صاع من شعير او صاع من زبيب واحتمال كون التفسير من الراوي في غاية البعد وهذا المعنى
ان يعتبر فيه وجوب الانفاق بحكم الشرع ولا استمرار وجوب الانفاق ليلة بل ساعة فيدخل فيه جميع ما
صرّح به في الاخبار المذكورة كالولد والام والزوجة والخادم كما يشهد بذلك عدّ الضيف في بعضها
ممن يعول فهذا على العيال بالمعنى العرفي المعتبر فيه الدوام والاستمرار فانه اخص من المعنى الذي ذكرنا
ان الاصل فيه حمل على الضيف ونحوه ممن ينفق عليه يوما او اياما بل قال صاحب المستند ان المعنى المذكور
للعيال اخص ممن يعول في اللغة ايضا فان العيال ماخوذ من العيلة التي بمعنى الحاجة والفاقة لانهم الذين
يحتاج المعيل وفاقته لان العول الذي هو الانفاق كما يؤيده ذكر العيال في مادة العيلة في الكتب اللغوية
دون العول ومن هنا سئل الامام ع انه فسّر من يعول بمن ينفق عليه عن رجل ينفق على رجل ليس من
عياله كما في الصحيحة الماضية فاثبت الانفاق ونفى العيلولة وصرّح في ذيلها بان العيال الولد والمملوك و
الزوجة وام الولد ويمكن ان يكون الوجه في اثبات الانفاق ونفي العيلولة انصراف من يعول الى غير
الخارج ممن ينفق عليه وذلك الرجل لعله كان خارجا عن بيت المنفق وقد يحتمل ان المعيار في وجوب الفطرة
هو الانفاق ولوازم ... العيلولة ... المذكورة ... مذكورة من باب المثال لانها الافراد
مصاديق لهذا العنوان الكلي كما سبق تحقق النفي فيه واحتمال الابناء على العيال بالمعنى العرفي الاخص
منه بالمعنى اللغوي المستفاد من الاخبار ... يجب الفطرة نفيا واثباتا ثم يرد عليه الاشكال في النفي والاثبات في
جملة من الفروع فان زوجة الرجل ومملوكه ونحوهما اذا انفق عليهم غير ... الرجل ... مع عدم وجوب
فطرتهم عليه والضيف يجب فطرته على المضيف مع انه لا يعد عيالا الا ان يقال بوجوب فطرته ...
وقد اشرنا الى ان الظاهر من الاخبار ان الضيف وغيره مما ... الاخبار يندرج تحت عنوان العيال ...
العيال في الاربعة المذكورة في الصحيحة ... الظاهر ان هذا ايضا من باب المثال بالمصاديق
الظاهرة لان بعض ما هو من العيال خارج عن هذه الاربعة كالخادم والام والاب المذكورين في بعض الاخبار
من باب المثال ويؤيده ما يرى من اختلاف الاخبار في عدد العيال كما سبق التنبيه عليه ... غرض الامام ع من
التمثيل بهذه الاربعة دفع ما توهمه الراوي من كفاية مطلق الانفاق فنبّه بذكرها على ان الانفاق الموجب
للفطرة يجب ان يكون على نحو خاص ومن هنا اختلفوا في الضيف الحاصل على اقوال ستقف عليها وان يبقى الا
عن هذه الصحيحة ... البناء على العيال بالمعنى الذي ذكرناه نوع ... تقييدها بهذه الصحيحة نظرا الى
انها اخص منها مدفوع بتفسير الامام ع في الروايات المتقدمة انها اظهر ... المطلوب من هذه الصحيحة وقد يشكل
بعض ما ذكرنا في دفع المنافاة صاحب ... وما ذكرنا يعلم الحال في صحيحة عبد الرحمن عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله

نقض بما نطقت به بقية الاخبار الظاهرة في ان المناط صدق العيال بالمعنى الذي ذكرناه

ان

الا انه يتكلف نفقته وكسوته ايكون عليه فطرته فقال ع لا انما يكون فطرته على عياله صدقة دونه وقال
العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد فتقدم الحديث وعرفت كلام صاحب الوسائل فيه فان
اثبات الانفاق ونفي العيلولة يجري فيه لما عرفت من انا لا نقول بكفاية الانفاق على الاطلاق بل لا بد من
الانفاق عليه عند الغروب ليلة الفطر على وجه العيلولة ونؤثر الحصر في الاربعة بل في ... ما سبق على ان
هذه الصحيحة لا تخلو من الاجمال لعدم معلومية مرجع بعض الضمائر لان الضمير المستتر في ليس راجع الى الرجل
الثاني والضمير الظاهر في عياله الاول الى الرجل الاول والضمير البارز في انه يعود الى الرجل الاول كذا
المستتر في يتكلف والضمير المجرور في اوله كسوته ونفقته راجع الى الرجل الثاني فهذه الضمائر الثمانية ظاهرة
المرجع انما الاشكال في الخمسة الاخيرة فنقول يمكن ان يكون الضمير المجرور في عليه راجعا الى الرجل الاول و
المجرور بعد على عائد اليه ايضا والضمائر الثلاثة المتوسطة بينهما وهي المجرور بالفطرة ثم بالعيال الى الرجل
الثاني فيكون معنى الحديث على هذا ان فطرة الرجل الثاني واجبة على عياله وهو مما لا يتفوه به لان فطرة
عياله عليه لا ان فطرته على عياله سواء اريد بالفطرة الواجبة او قد يطلق عليها الصدقة ... المندوبة كما صرّح بها
لفظ الصدقة ضرورة وضوح عدم فطرة على العيال اصلا وقد يتكلف في تصحيح ذلك بارادة المعيل من العيال
بجعله صيغة مبالغة من العول بتشديد الياء ولا يخفى ما فيه سيما الثاني لان المراد بهذا المعيل او العيال
بالتشديد ان كان هو الرجل الاول المنفق على الرجل الثاني فهو دال المناسب الاضمار بان يقال انما يكون
فطرته عليه ... الرجل الاول ولذلك قوله لا صريح في عدم وجوب فطرته على الرجل الاول واحتمال ان
يراد من قوله ع وانما يكون الخ ثبوت فطرته على الرجل الاول على وجه الاستحباب ... نفي الوجوب
بعيد عن سوق الحديث وان كان رجلا ثالثا فمع ان اطلاق وجوب فطرته على هذا الرجل الثالث لا بد
وان يتقيد بما اذا شاهد هذا الرجل الثاني ضيفا عند ذلك الرجل الثالث عند غروب ليلة الفطر ضرورة
عدم الوجوب مع عدم تحقق العيلولة بعد ذلك ان اصل الغرض ان يكون هذا الرجل الثاني عيالا
لذلك الرجل الثالث مع انه ينفق عليه الرجل الثاني ويتحمل مؤنته ويتكفل نفقته بعيد جدا ويمكن
التكلف في تصحيح ذلك بوجه ثالث وهو ان يكون المراد فطرته على عياله ان فطرتها على تفسير ... يكون ح
عياله ويدفعها اليهم ان كانوا مستحقين او ان في دفع فطرة المعيل عيال المعيل ضرر على عياله لانها
على تقدير عدم دفعها الى الاجنبي يتعيش بها عياله ويمكن ان يكون الضميران الاولان في عياله ... يعود
المجرور بعلى الى الرجل الاول والمجرور بالفطرة الاولى الى الرجل الثاني ولكن يعود الثالث والرابع
وهما المجرور بالفطرة الثانية وبالعيال الثاني الى الرجل الاول ايضا ويعود الخامس وهو المجرور بعلى بعدها
الى الرجل الثاني ويكون السؤال عن وجوب فطرة الرجل الثاني على الرجل الاول ويكون جواب
الامام ع ان فطرة الرجل الثاني لا تجب على الرجل الاول وانما يكون فطرة هذا الرجل الثاني
على عيال الرجل الاول دون الرجل الثاني ويكون على معنى المجاوزة ويراد من الفطرة الثانية

الفطرة الواجبة عليه لذا قيل ولا يخفى ما فيه من التعسف والتعقيد ويمكن ان يرجع الضمير الاول الى الرجل
الثاني ويكون سؤال الراوي عن وجوب فطرة المنفق عليه على نفسه وتكون الثلثة الاخيرة عائدة الى
الرجل الثاني يكون سؤال الراوي عن وجوب فطرة المنفق عليه على نفسه وتكون الثلثة الاخيرة عائدة الى الرجل الثاني
ايضا ويحمل العيال على احد المعنيين المتقدمين وقد تقدم وهنه ويمكن ان يكون المرجع الاولين كما سبق
ويرجع الثلاثة الاخيرة الى الرجل الثاني ويكون السؤال عن وجوب فطرة الرجل الثالث على الاول ويكون
جواب الامام عليه السلام مطابقا السؤال مطلقا ويكون المراد انه يجوز للرجل الاول اعطاء فطرة الثاني لعيال
الثاني بعنوان الصدقة ولا يجوز له اعطاء فطرة الثاني نفسه وعلى هذا لا ينافي المطلوب وضعفه ظاهر للشافعي
وربما يقال يطرح اصل الحديث لشذوذها ومخالفتها الاخبار الكثيرة المنقولة بعض منها سابقا وسوالف
الصحيح والفتاوى مطابقتها على وجوب الفطرة عن اليتامى ان كانوا عيالا ولا تجب الفطرة على انفسهم
وقد روي عن مولانا الرضا عليه السلام الوصي لا يزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال وبمضمونه ذلك
بان عدم وجوب اخراج الوصي من مال اليتامى الايتام وعدم وجوب الفطرة عليه ولا على الايتام لا ينافي
وجوب فطرة الايتام على من عالهم وذلك واضح هذا واما الضيف الذي تجب فطرته على المضيف ففيه اقوال
عديدة فمنهم من اعتبر الضيافة طول الشهر كالشيخ والمرتضى ومنهم من اكتفى بالنصف الاخير منه كالمفيد
ومنهم من اجتزأ بالعشر الاخير كابن حمزة ومنهم من اكتفى بالليلتين الاخيرتين منه كالحلي ومنهم من اكتفى
بالليلة الاخيرة كالعلامة ومنهم من اجتزأ بمسمى الافطار عنده في الشهر كابن حمزة ومنهم من اعتبر صدق
العيلولة عرفا وعزي الى بعض المتاخرين ومنهم من اعتبر صدق الاسم قبل الهلال ولو بلحظة كالشهيد الثاني
في الروضة ثم اختلفوا في اعتبار الافطار عند المضيف وعدمه فنفاه الشيخ والحلي وابن حمزة ومن الاول
عن الفخر في شرح الارشاد وتعرض لذلك الشافعي الظاهر ان اصل معنى الضيف من المفاهيم الواضحة العرفية
عرفا نازل نزيل الانسان وليس الاختلافات المذكورة راجعة الى الخلاف في اصل معنى الضيف من المفاهيم
بل منشأ الاختلاف في مصاديقه وافراده في صدق الكون عنده على حذو الاختلاف في سائر الموضوعات اللغوية ولما فرق الحق
فلما تخلو عن المصاديق المشكوكة فمقتضى القواعد الاقتصار في ترتيب الحكم على الافراد المعلومة والرجوع
في الافراد المشكوكة الى الاصل والقواعد المرعية التي مقتضاها العدم بل لا يجب علينا تعريف معنى الضيف
ومعرفة مصاديقه والعلم بمعنى الكون عند المضيف ولا العيلة غير ما ذكر خصوصا مع كون هذين العنوانين
غير واقعين في الاخبار في كلام الامام فيما اعلم وانما وقع في كلام السائل في بعض الاخبار وكلمات الاصحاب
ولم يكتف الامام في الجواب بمجرد العنوانين ولم يعلق الحكم بوجوب الفطرة عليهما بل علقه على صدق العيلولة
التي يكفي صدقها في وجوب الفطرة على الوجه الذي تقدم اليه الاشارة من غير حاجة الى صدق احد ذينك
العنوانين ولا الى العيلولة العرفية كما اشار اليه بعض الاعلام على انا لم نعثر على مستند لاكثر الاقوال
المذكورة عدا ما عن الانتصار والخلاف من دعوى الاجماع على اعتبار الضيافة طول الشهر كما هو القول

الاول

الاول ودعوى الاجماع في محل الخلاف غريب مع ان المراد منها ان كان هو الاتفاق على وجوب الفطرة عن
الضيف الذي يبقى عند المضيف طول الشهر فمسلم ولا يجدي لان الكل يقولون بالوجوب ح او على ان بسبب خصوص
البقاء عنده هذا المقدار على وجه لو نقص عنه لا تجب الفطرة فممنوع واحتج في المختلف على القول السادس
بقوله في الرواية المتقدمة من تمونون وهو يصلح للحال والاستقبال لكن تنزيله على الحال اولى لانه وقت الوجوب
والحكم المعلق يتحقق عند تحقق الوصف لا عند مضيه ولا مع توقعه واحتج ايضا بتعليق الحكم في رواية عمر بن يزيد المتقدمة
على حضور يوم الفطر ويكون عند الرجل الضيف من اخوانه فان ذلك يتحقق بمسمى الضيافة في جزء من الشهر
اعترض في الذخيرة على الاول بقوله ويشكل بعدم تحقق المؤنة عرفا بذلك مع ان الرواية التي نقلها غير صحيحة
الاسناد انتهى وعلى الثاني بانه تقتضي قوله ثم الفطرة واجبة على كل من يعول اعتبار صدق العيلولة
عرفا في الضيف ايضا ولو قيل بذلك كان حسنا وهو غير بعيد انتهى وقد يقال انه في الرواية الاولى دلالة
على اعتبار تحقق الهلال حال كونه عنده والقول بالوجوب بدون تحقق ذلك لعله معدوم القائل ومنه يعلم رجوع
القول السابع والتاسع الى الثامن واما مسألة المعيار العيلولة العرفية فقد عرفت ما فيه
ان الاقوى اناطة الحكم بالعيلولة بالمعنى الذي فسرت به في الاخبار وهو الانفاق عنده الغروب ليلة
الفطر على ما استظهرناه من الاخبار السابقة ومنه ظهر ان المناط هو الانفاق الفعلي لا وجوبه ولا تكلف
الانفاق على الاطلاق ولا العيلولة كذلك ولا الضيافة المحضة بدون صدق العيلولة وهذا هو المشهور
بين الاصحاب وهو المختار واما المراد بما شاكل الزوجة كما وقع في عبارة المصنف فهو من شاكلها في وجوب
الانفاق عليه من غير تملك العيال كالام والاب المعسرين ومن شابه الضيف من شاركه في تبرع الانفاق
عليه من التزم بنفقته على الدوام كالاخ والاخت والعم او الاجنبي اذا كفل بهم مدة لا يصدق ببقاء
الضيف في مثلها ولا يصدق عليهم عنوان الضيف لانه من ينزل ويرتحل ولو بعد ايام او اشهر ثم لا بد
في وجوب فطرة المشاكل للزوجة والولد والمشابه للضيف ما لابد منه في المشبه به من كونه عنده حال
اهلال الهلال واما الاجير المشروط نفقته على المستاجر فليس من هذا الباب كما صرح به في المحكي عن المنتهى
و لو جاز النفقة المشروطة كالاجرة او بعضها كما اذا صالحه وعن جماعة المنتهى وجوب فطرته على
المستاجر تمسكا بالاطلاقات الدالة على وجوبها على المنفق نعم لا يبعد ان يكون المشروط هو الانفاق
فلو شرط ان يعطيه مقدارا من النقد وصرفه المستاجر في النفقة لم تجب عليه فطرته لعدم صدق العيلولة
بمجرد الانفاق عليه انتهى ولا يخلو من قوة قال الشارح قدس سره ذكر بعض مشايخنا ان ظاهر المحقق
تكملات الاصحاب تعلق وجوب الفطرة عن النفس والغير على نهج واحد وانه في الكل على وجه الاضافات
احتمال ارادة الوجوب التبعي لا يعقل بالنسبة الى النفس وارادة الوجوب الابتدائي بالنسبة الى النفس والتبعي
بالاضافة الى الغير استعمال اللفظ في معنيين مختلفين وارادة الجامع بين الامرين في الغير ما في الاخبار وليس في
دخول كلمة المجاوزة على غير نفسه كالعيال دلالة على ارادة الوجوب التبعي بالنسبة الى الغير لعدم خلوها

على نفسه ايضا فاحتمال ان الفطرة تعلقت اولا بالعيال ثم بالمعيل وان اخراج المعيل انما هو من باب التحمل و
النيابة بما لا يساعده الاخبار ويتفرع على ذلك عدم وجوب الفطرة على الضيف والعيال على تقدير اعسار المعيل
ومتى تحمل المعيل لم لا اخرجت الزوجة ... فطرتها من مالها باذن الزوج وبغيره لا بد من
ان الفطرة الواجبة ... الثالثة انه لا خلاف في انه يجب على الانسان اخراج فطرة من يجب عليه
الانفاق عليه كالابوين والاولاد والزوجة والمملوك متى كانوا في عياله وانما الخلاف فيما لو لم يكونوا كذلك
وقد وقع الخلاف في مواضع الاول ان الزوجة لو لم تكن واجبة النفقة على الزوج كالناشزة والصغيرة
وغير المدخول بها مع عدم التمكين فالمشهور عدم وجوب فطرتها على الزوج الا اذا عالها انتهى وذهب ابن
ادريس الى الوجوب مطلقا سواء كانت ناشزة ام لا وسواء وجبت نفقتها ام لا دخل بها او لم يدخل
دائمة كانت او منقطعة واحتج على ذلك بالاجماع والعموم من غير تفصيل واعترضه صاحب الجواهر بقوله
ولا ريب في ضعفه لما عرفت من الاخبار المعتبرة الدالة صريحا على ان ذلك منوط بالعيلولة ووجوب
ذلك تنتفي عند عدمها ثم حكى عن المحقق في المعتبر انه ذكر ما صورته قال بعض المتاخرين الزوجية
سبب لايجاب الفطرة لا باعتبار وجوب مؤنتها ثم تخرج منها فتخرج عن الناشزة والصغيرة التي
لا يمكن الاستمتاع بها ولم يبد حجة عدا دعوى الاجماع من الامامية على ذلك وما عرفنا احدا من فقهاء
الاسلام فضلا عن الامامية اوجب الفطرة على الزوجة من حيث هي زوجة بل ليس تجب الفطرة الا عمن
تجب مؤنته او تبرع بها عليه فدعواه اذا عرية عن الفتوى والاخبار انتهى واستجوده صاحب
الجواهر الثاني ان الزوجة اذا كانت واجبة النفقة ولكن لم يعلها الزوج ولا غيره فالمشهور
وجوب فطرتها لانها تابعة لوجوب النفقة ونقل المحقق قولا بعدم وجوبها الا مع العيلولة والعلامة السيد
في المدارك انه هو الذي دلت عليه الاخبار وتردد فيه المحقق وذكر الشهيد الثاني في وجه التردد ان منشأه
الشك في كون السبب هو العيلولة او الزوجية والمملوكية وظاهر النصوص هو الثاني فيجب
عنهما وان لم يعلهما كما مر انتهى واعترضه صاحب الجواهر بقوله لم ادر اي خبر بما فيه لان النصوص
المتقدمة ظاهرة بل صريحة في اناطة الوجوب بالعيلولة زوجة كانت او غيرها من الافراد المعدودة
في الاخبار وليس فيها ما يوهم منه ما ذكره الا صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ورواية اسحق بن عمار وقد
عرفت الجواب عنهما انتهى واشار بذلك الى ما ذكره سابقا حيث قال بعد ذكر جملة من الاخبار التي
صرح هو وغيره بان المستفاد منها هو وجوب اخراج الفطرة عن كل من يعول من حر وعبد وذكر وانثى
وصغير وكبير ومسلم وكافر واجب النفقة وغير واجب النفقة ما صورته واما ما رواه ابن بابويه
في الصحيح عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجل ينفق على رجل ليس من
عياله الا انه يتكلف له نفقته وكسوته اتكون عليه فطرته قال لا انما تكون فطرته على عياله صدقة
دونه وقال العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد فما تضمنه من حصر العيال في الافراد المذكورة

يجب

يجب حمله على الخروج مخرج التمثيل بعنوان تكلف الانفاق والكسوة لا يكفي في وجوب الفطرة بل لا بد من
صدق العيلولة كما في هذه الافراد وعلى ذلك ينبغي ان يحمل رواية اسحق بن عمار المتقدمة انتهى الثالث
الزوجة الموسرة اذا كان زوجها معسرا فقد اختلف الاصحاب ره في وجوب الفطرة عليها وعدمه
فعن الشيخ في ط انه لا فطرة عليها ولا على الزوج اما انه ليس عليه فلان وجوبها عليه مشروط بكونه
موسرا فاذا كان معسرا لم يجب عليه الفطرة واما انه ليس على الزوجة فلانه لا دليل عليه وعن فخر
المحققين ره انه قواه في الايضاح وقيل بوجوبها على الزوجة وبه قطع ابن ادريس وقواه المحقق في
المعتبر لانها ممن يصح ان تزكي والشرط المعتبر موجود فيها وانما تسقط عنها بوجوبها على الزوج فاذا لم
يجب عليه بقي وجوبها عليها وحكى هذا القول عن الشهيد في س وفصل العلامة ره في المختلف فقال
الاقرب ان نقول ان بلغ الاعسار بالزوج الى حد تسقط عنه نفقة الزوجة بان لا يفضل معه شيء
قط فالحق ما قاله ابن ادريس وان لم ينته الحال الى ذلك بان كان الزوج ينفق عليها مع اعساره فلا
فطرة هنا فالحق ما قاله الشيخ ره ثم استدل على الاول بعموم الادلة الدالة على وجوب الفطرة على كل مكلف
غني خرج عنه الموسرة لمكان العيلولة فيبقى الباقي مندرجا في العموم وعلى الثاني بانها عيلولة
الزوج فتسقط فطرتها عن نفسها وعن زوجها لفقره واعترضه فيما نقل عن الشهيد في البيان
فقال وهو ضعيف بان النفقة لا تسقط فطرة الغني الا اذا تحملها المنفق انتهى وذكر بعض ... الشهيدة
وهو جيد ... مع الشروط ... عن نفسه وعن جميع من يعوله فرضا او نفلا من ... ما
شاكلهما وضيف وشبهه صغيرا كان او كبيرا حرا او عبدا مسلما او كافرا فالاول في هذا الحكم مجمع
عليه بين الاصحاب ثم قال بل في المنتهى ويجب ان يخرج الفطرة عن نفسه وعن من يعوله ... وذهب
السلطان ... اجمع وهو قول اكثر اهل العلم الا ابا حنيفة فانه اعتبر الولاية الكاملة فمن لا ولاية له عليه
لا يخرج فطرته والاصل في هذا الحكم الاخبار المستفيضة فمن ذلك ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن الحسن
بن محبوب عن عمر بن يزيد قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم
يوم الفطر يؤدي عنه الفطرة فقال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير او حر
او مملوك وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع في صدقة الفطرة فقال تصدق عن
جميع من تعول من صغير او كبير حر او مملوك عن كل انسان نصف صاع من حنطة او صاع من تمر او صاع من
شعير والصاع اربعة امداد وعن عبد الله بن سنان ايضا عن ابي عبد الله ع قال كل من ضممت الى عيالك من حر
او مملوك فعليك ان تؤدي الفطرة عنه وفي الصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سأله عن صدقة الفطرة فقال
على كل من يعول الرجل على الحر والعبد والصغير والكبير صاع من تمر او نصف صاع من بر والصاع اربعة امداد و
في الصحيح عن زرارة وبكير ابني اعين والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية عن ابي جعفر وابي عبد الله ع
انهما قالا على الرجل ان يعطي عن كل من يعول يعطي يوم الفطر الحديث وعن محمد بن احمد بن يحيى رفعه عن ابي عبد الله ع

قال يؤدي الرجل زكوته عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه قال في ذلك
بعد ذكر هذه الرواية ما لفظه قال في المعتبر وهذا وان كان مرسلا الا ان فضلاء الاصحاب افتوا بمضمونه ثم
قال وكذلك يشعر هذه الروايات انه لا فرق في العيال بين الحر والعبد ولا بين الصغير والكبير ولا بين المسلم والكافر
ولا بين واجب النفقة وغيره ثم قال ويدل على ذلك ايضا ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن صفوان عن عبد الرحمن
بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف له نفقته وكسوته اتكون عليه
فطرته فقال لا انما تكون فطرته على عياله صدقة دونه وقال العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد
ثانيا لا يخفى عليه انه ليس في الرواية تصريح باختصاص الحكم بهذه الاربعة بل الظاهر ان ذكرهم انما وقع
على سبيل التمثيل على معنى ان تكلف الانفاق والكسوة لا يكفي في وجوب الفطرة بل لا بد من ان يكون من العيال
كالزوجة والولد والمملوك هذا وقد تقدم الخلاف في حق الضيف والذي ذهب اليه المتأخرون هو
كفاية صدق الضيف في اول الهلال المستلزم لصدق انه عيال وهذا هو الاقوى لانه الذي يستفاد من
الاخبار فان منها النبوي المتضمن فرض صدقة الفطرة على الصغير والكبير والحر والعبد الذكر والانثى ممن تمونون
وفي الصحيح عن عمر بن يزيد قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر
يؤدي عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر وانثى صغير او كبير حر او مملوك
المفهوم من هذه الرواية هو وجوب فطرة الضيف من حيث كونه من عياله واحتمال كون الجملة بعد نعم
مستأنفة مع انه خلاف الظاهر لظهور كونها هو الجواب لا يقدح لانها لو لم تكن نفس الجواب كانت جملة
مستأنفة مسوقة لبيان مناط من يجب عليه الفطرة على وجه يكون مطردا ومنعكسا فيدخل فيه الضيف
وذلك لان كونها قاعدة اجنبية خرج عنها الضيف مع حيثية زكوته يجب من غير جهة العيلولة مما
لا يخفى شناعته ثم اعلم ان هذا الاختلاف انما هو في صدق اطلاق المفهوم دون المعلوم ان الضيف في العرف
معناه نزيل الانسان واذا تحقق ان مرجع الشك هو المصداق فلا بد ان يؤخذ بالقدر المتيقن فيرجع في مورد الشك
الى الاصول العملية فتدبر تم

بلغ قرائة
بقدر الجهد والطاقة
مع نسخة المصنف متع الله
المسلمين بطول بقائه
في يوم الاربعاء ٢٨ ذي الحجة
١٣١٨ ... وانا الاقل ...
الجلالي الغروي